

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۸۶۰۶۳
بازدید شد
۱۳۸۴
خطی ـ فهرست شده
۱۰۴۵۱

مفتاح الكنوز و اللئالي

محمد حسين ...

دخل في حيازة الاقل الجاني
جعفر بن محمد آل بحر العلوم
١٣٢٧
٢٨ رجب

مفتاح الكنوز

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

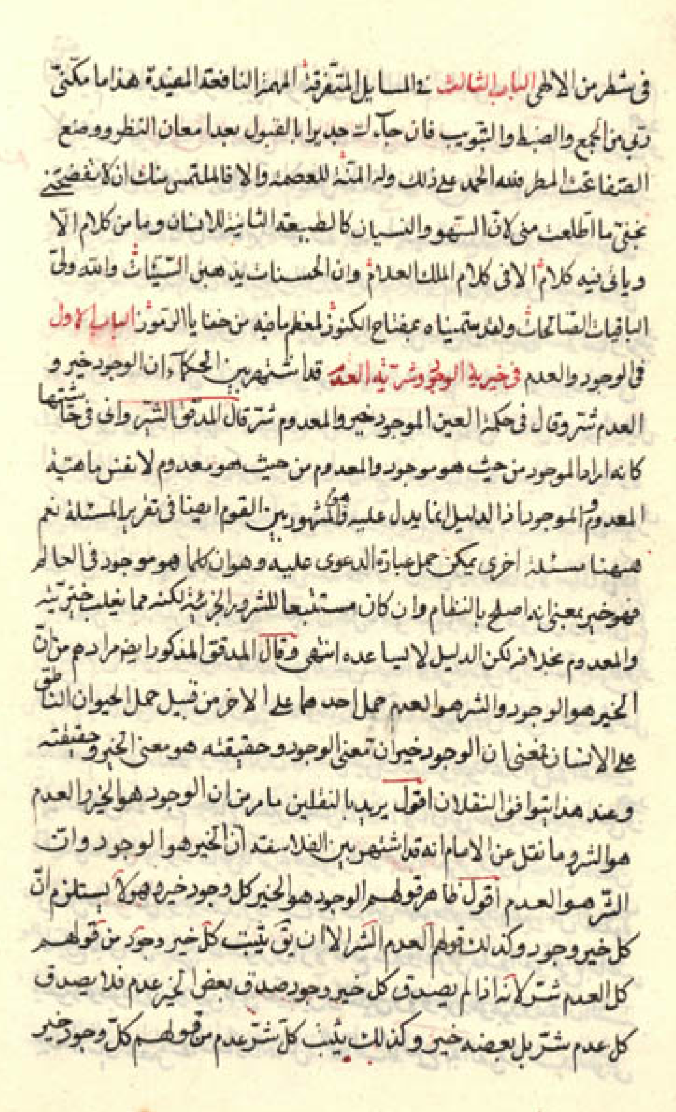
الحمد لله المنزه عن مناسبة الاجسام فلا يحيط به المتكلمون قديم ازلي عجز عن ادراكه
الافهام فلا يصل بكنهه المتحيرون حكيم كامل في كل مقام فما يقول الخاسرون
عادل بلا كلام فما هؤلاء ينطقون من ذاته بعدت الاوهام فتعالى عما يقول الظالمون
احد لم يلد ولم يولد وهو الملك العلام فلم بالله تشركون انعامه عام للانام
فالحامدون عاجزون ماله من محل ولا مقام فجدير باللعنة الكافرون رافع السما
بلا عمد في غاية الاحكام فتحير العاقلون معيد لرفات الاجسام فلم لا نعبد نحن الغافلون
مجزي بجزيل الاجر والانعام فينجي العاملون وعلى رسوله وآله الصلوة والسلام على مر
الدهور وكر الايام وتمادي الشهور ومضي الاعوام الى قيام الساعة والقيام
فمن الجحيم المنكرون **وبعد** فيقول غريق الضلال والزلل والبعيد عن سبيل السداد
والعمل الخاطي الاثم الاقل محمد حسين ابن محمد علي ابن محمد باقر عليهم رحمة الله
المهيمن الغافر اني بفضل الله تعالى وحسن مشيته وتاييده بعد خوض والدي المذكور
يعني علامة الثاني المبرور صيره الله سعيد المشكور في لجج بحار عفو العفو الغفور واخواته
عن دار الغرور في سماء الفرح والسرور بمدة مديدة وسنين عديدة قد برزت قطف ساير
مصنفاته وانشيته في غراء الانشاء والاشتهار ليصير ذخيرة للاخيار عسى ان يحصل
لنا عند الحصاد من مثقال ذرة مائة سنبلة في كل سنبلة من السنابل آلاف حبة و
يضاعف لمن يشاء يبسط الرزق لمن يشاء وهو على كل شيء قدير وبالاجابة جدير وقد
رتبت تلك المصنفات الى اربعة عشر كتابا فقها واصولا امامة وكلاما تفسيرا وحديثا

ومعاني بيانا حكمة ودرجالا سيرا وقصايا من شاء فعليه بالرجوع اليها فانها
سفينة النجاة للمتحير الغريق وبحر فوايدها عميق وسيف تحقيقاتها دقيق وبكل
مدح وثناء تليق وان شئت التفصيل فلتنظر الى تتميمنا المحرر المنضم الى الكتاب
وقد كان حكمتها وكلامها المختلان هذا الكتاب المستطاب محررا في الحداثة وايام
الشباب بين التعليقة والاستقلال فاقرنته في قطع الصعوبة ومنتهى الاتقان
والاشكال بالنفع والثواب ووجهته وجاهة الكمال والبسته ثوب الاعتدال
لعل ان ينتفع ثمار تحقيقاته للطالبين ويعود فائدة تامة للناظرين وهو وان
كان مختلا غاية الاختلال ومفقودا نبذ مباحثه واوراقه على وجه القطع لا
الاحتمال فبلا ريب لا يعتريها الاشكال الا ان الميسور لا يسقط بالمعسور كما
هو المأثور المشهور وما لا يدرك كله لا يترك كله لما حصل به جزء من المنظور و
اشهد الله تعالى وتقدس ومعطي النفس والنفس انه حين الجمع والضبط لم يكن
لي شوق ولا توق باستكتابه واستكتاب ساير كتبه ومصنفاته الشريفة الا انه
باي وجه كان اعانني الله تعالى وايدني فصرفت ما في اليد وبذلت الجد والجهد
وان صار فني عنه بعض الدانين من الكاملين لما راى فيه صلاح المعاش غير اني
اخترت المعاد على المعاش وسلكت القناعة للمعاش وما خوفت من سموم
صوارم معارك ميادين الفقر والافلاس لمشاهدة انه سيغنيني بفضله عن
خزانة الغيبية ربي ورب الناس فانه ليس عليه بشيء وقريب منه غاية القرب
فانه رزاق رؤوف وخلاق عطوف فورب المثاني والقرآن العظيم انما الرزق
على الرب الكريم فانه الرزاق ذو القوة المتين رؤوف بالعباد غفور رحيم
ولعمري وليت شعري انه عين الصلاح فاقرب الى الفوز والفلاح وبالجملة
لا باس بي بعد فضل الله المتعال وفيوضات حضرة ذي الجلال الذي



عما سواه عال لكن منتهى املى واقصى مناى بقاء الوالد قدس الله سره الشريف ولطول
عمره رحمه الله حتى لم يبق مصنفاته بهذا المنوال فلم تستو تلك المشابه لنا الحال فوا اسفا
وا تلهفا والويل لى ثم الويل لى من تلك الداهية والخطرة العظيمة وايها الناظر
المنصف وباغى الكمال متصف لا تنظر بقلة الابواب وندور مباحث هذا الكتاب
فرب كل حرف الف ورب الف ليس بحرف وكم الف لا يستفهم وكم حرف نفعه عميم كما
لا يخفى على اولى الذوق السليم اذ لا خير فى ذلك الالف وانما الخير والفضل والشرف
فى هذا الحرف بل الاول فى معرض السقوط غاية السقوط والثانى فى معرض القبول غاية
القبول فانه سراج وهاج وشمس مضئ وقمر منير يهتدى بنوره المسترشد النحرير ويستكمل
بفوائده الناقد البصير تنجلى بمصابيح افكاره الانظار وتنجلى بمعظم فرايده فواضل
الاخيار وصاحبه وان كان خامل الذكر غير معروف الرسم ولا مذكور الاسم لكنه ليس
بحط للفاضل الكامل عند المصنف الذى ينظر الى ما قال لا من قال فرب مشهور لا اصل
ورب فاضل محقق لا ذكر له ومن الظاهر الذى لا ريب فيه والواضح الذى لا شك لا
يعتريه انه لحى رفض اهل العقبى الدنيا لما فيها من الخراب والفناء وتحصيلهم الاخرى
لما فيه من اللذة والبقاء مع ان العزيز الذى بيده العزة يشير نوره ولو بعد الف سنة
فكم قد صرفت فى تنقيح مصنفاته كنوز الاعمار ورب ليال وضعت من وجوه مباحثها
الاستار واسعى فى ترويجها آناء الليل واطراف النهار ونسئل به غفران الذنوب من
الواحد القهار وقد رتبته على ثلثة مباحث المبحث الاول فى الامور العامة وفيه ابواب
ثلثة الباب الاول فى الوجود والعدم وفيه الوجود خير والعدم شر ونفى التضاد والتماثل
والتخالف بين الوجود وساير المعقولات ومذهب اكثر المعتزلة بكون المعدوم الممكن شيئا
وثابتا وافتقار الممكن الى المؤثر الباب الثانى فى الماهية وفيه مسئلة التشخص ومسئلة
الوحدة والكثرة والواحد بالعرض والتقابل الباب الثالث فى العلة والمعلول المبحث الثانى

الغفار



فى سطر من الالهى الباب الثالث فى المسايل المتفرقة المهمة النافعة المفيدة هذا ما مكننى
ربى من الجمع والضبط والتبويب فان جاء لك جديرا بالقبول بعدما عاين النظر ووضع
الصفاغة لمطر فلله الحمد على ذلك وله المنة للعصمة والا فالملتمس منك ان لا تفضحنى
بخفى ما اطلعت منى لان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان وما من كلام الا
ويأتى فيه كلام الا فى كلام الملك العلام وان الحسنات يذهبن السيئات والله ولى
الباقيات الصالحات ولعد متمنياه مفتاح الكنوز لمعظم ما فيه من خفايا الرموز الباب الاول
فى الوجود والعدم فى خيرية الوجود وشرية العدم قد اشتهر بين الحكماء ان الوجود خير و
العدم شر وقال فى حكمة العين الموجود خير والمعدوم شر قال المدقق الشريف وانى فى حاشيتها
كانه اراد الموجود من حيث هو موجود والمعدوم من حيث هو معدوم لا نفس ماهية
المعدوم والموجود اذ الدليل انما يدل عليه قلت المشهور بين القوم ايضا فى تقرير المسئلة نعم
ههنا مسئلة اخرى يمكن حمل عبارة الدعوى عليه وهو ان كل ما هو موجود فى العالم
فهو خير بمعنى انه اصلح بالنظام وان كان مستتبعا للشرور الجزئية لكنه مما يغلب خيريته
والمعدوم بخلافه لكن الدليل لا يساعده انتهى وقال المدقق المذكور ايضا مراده من ان
الخير هو الوجود والشر هو العدم حمل احدهما على الاخر من قبيل حمل الحيوان الناطق
على الانسان يعنى ان الوجود خير ان معنى الوجود وحقيقته هو معنى الخير وحقيقته
وعند هذا ينتفى النقلان اقول يريد بالنقلين ما مر من ان الوجود هو الخير والعدم
هو الشر وما نقل عن الامام انه قد اشتهر بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود وان
الشر هو العدم اقول ظاهر قولهم الوجود هو الخير كل وجود خير وهو لا يستلزم ان
كل خير وجود وكذلك قولهم العدم الشر الا ان يق يثبت كل خير وجود من قولهم
كل العدم شر لانه اذا لم يصدق كل خير وجود صدق بعض الخير عدم فلا يصدق
كل عدم شر بل بعضه خير وكذلك يثبت كل شر عدم من قولهم كل وجود خير

كما يعلم بالمقايسة والمراد بخيرية الوجود وشرية العدم انما هو مصداق الوجود والعدم
لا مفهومهما في نفي التضاد والتماثل والتخالف بين الوجود وساير واعلم ان مصداق الوجود
وهو تحقق الماهية ليس بضد ولا مثل ولا مخالف لشيء من المعقولات لان الضد و
المثل والمخالف يطلق على ما له ماهية ولا ماهية لمصداق الوجود وايضا الضد و
المثل امران وجوديان ولا وجود للوجود واما مفهوم الوجود فهو ماهية وكلي
يتصور فيه التضاد ونحوه الا انه ليس بضد ولا مثل لشيء من المعقولات لاعتبار الوجود
في مفهوم الضد والمثل ولا وجود للوجود وفيه ان مفهوم الوجود موجود ذهني
الا ان يقال الوجود المعتبر في الضد والمثل هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود او يقال
المعتبر في الضدين والمثلين كون وجودهما من نوع واحد اما خارجيا او ذهنيا ولا
يمكن ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني فتدبر واستدل في الشوارق
على نفي التماثل بان الوجود قائم بالمحل فمثله لابد كونه في محل ايضا لاتحاد الامثال في الحكم
وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مثل الوجود وهو محال وفيه ان الحكم
الكلام في مفهوم الوجود ومحله هو الذهن دون الامر الخارجي بل ولا الذهني والوجود
القائم بمحله هو مصداقه لا مفهومه فالوجود القائم بالموجود اعني تحقق الماهية لا مثل
له لعدم ماهية له والوجود الذي له المثل ليس محله الموجود الخارجي ولا الذهني
بل الذهن فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد الا ان يقال مفهوم الوجود اعني الوجود
المطلق عارض للوجود الخاص القائم به فيقوم بالموجود بالعرض فيلزم اجتماع المثلين
في محل ما هو مثل للوجود فتدبر وتثبت المخالفة بين مفهوم الوجود وغيره من المعقولات
كما صرح به في متن التجريد والشوارق اذ لا مانع منه واعترض عليه القوشجي بان اعتبار
العموم الوجودي للخلافين كما في الضدين والمثلين ولا وجود للوجود وفيه ان النسبة
بين الاثنين منحصرة في التضاد والتماثل والتخالف كما صرح به القوم ونسبه القوشجي

المعقولات

ايضا الى المتكلمين وهذا بنا في اعتبار الوجود في الخلافين اذ لا تكون القسمة حينئذ حاصرة
لخروج النسبة بين الوجودي والعدمي ومنه التناقض وكذلك النسبة بين العدميين و
المفروض حصر النسبة في الثلثة فان صح اعتبار العموم الوجودي في الخلافين فالصواب الايراد
عليهم ثمة بانه ينافي الحصر في الثلثة لا تسليم ذلك والايراد هنا بان لا مخالفة بين الوجود
وغيره لانه ليس بموجود فلا بد من الوجود في الخلافين على انك قد عرفت ان الغرض اثبات
التخالف بين مفهوم الوجود وغيره لا بين مصداقه وغيره ومفهومه موجود في الذهن
كساير المفهومات فلا مانع من ثبوت التخالف بينه وغيره فتدبر في ما ذهب اليه
اكثر المعتزلة من ان المعدوم اعلم ان اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت
في الخارج حال العدم في الازل دون المعدوم الممتنع فانه ليس بشيء ولا ثابت وارادوا
بالمعدوم الممتنع اعم مما يستحيل وجوده كشريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما
ومن المركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك ولا ريب انها
من الممكنات لا الممتنعات فاطلاق المعدوم الممتنع عليها مجاز قال الفاضل الشيرواني
عند قول شارح حكمة العين لا خلاف في ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء
كلامه هذا كانه خرج مخرج الغالب والا فقد يطلق المنفي على المركبات الخيالية انتهى
ويرشد الى هذا التعميم نقض بعض ادلة المعتزلة بالمركبات الخيالية ثم انه فسر في حكمة
العين قولهم المعدوم الممكن ليس بشيء بقوله اي لا تكون الماهيات متقررة في الخارج منفكة
عن صفة الوجود قال الفاضل الشيرواني في هذا التفسير فوايد الاول الاشارة الى ان
المراد بالمعدوم هي الماهيات ومن البين ان ذلك في الممكن اذ الممتنع لا ماهية له ولا ذات
ولم يتعارف اطلاق لفظ الماهية على الممتنعات الثاني ان المراد من سلب الشيئية هو
سلب التقرر والحصول لا سلب جميع الاشياء على ما يتبادر من النكرة الواقعة في سياق
النفي فان المعدوم معدوم وساير ذاتياته ثابتة له واطلاق الشيء على ما من شانه الوجود

الممكن شيء وثابت

او وجد في وقت ما متعارف الثالث ان الشيئية المنفية هي الشيئية الخارجية لا
المطلقة انتهى ثم انه قال شارح حكمة العين وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم ثابت
يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس
ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يثبتون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون
للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت
وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل وسايط بينهما انتهى ويستفاد
منه ان القائلين بثبوت المعدومات هم القايلون بالواسطة بين الموجود والمعدوم
نعني الحال وان الاقسام خمسة الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والحال فيكون بين الحال
وباقي الاقسام نسبة التباين وكذا بين المنفي وغيره وكذا بين الموجود وغيره غير الثابت
وبينهما عموم مطلق والمعدوم مع الثابت متساويان ومع المنفي متباينان وكذا بين الثابت
والمنفي تباين فيكون الاقسام اربعة لاتحاد المعدوم والثابت في المصداق فنقول في التقسيم
ما عدا الواجب اما ممكن او ممتنع والاخير هو المنفي ويدخل فيه المركبات الخيالية كما مر والاول
اما ذات او صفة والاخير هو الحال والاول اما ان يترتب عليه الاثار الخارجية وهو الموجود
او لا وهو الثابت والمعدوم اقول الحكم بتساوي المعدوم والثابت وعدم اطلاق المعدوم
على الممتنع اصطلاح البعض وعلى هذا الاصطلاح مبني ما نقله في الشوارق عن مصنف التجريد في بحث
الحال من ان الحال عندهم ليس سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم انتهى فان المستحيل ليس بمعدوم على
هذا الاصطلاح والاخرون جعلوا المعدوم اعم من الثابت والمنفي فعلى هذا الاقسام خمسة
وتؤول الى ثلثة هي الموجود والمعدوم والحال ويدخل الثابت والمنفي تحت المعدوم قال لا
القول بان المعدوم شيء متفرع على القول بزيادة الوجود على الماهية اقول يريد انه لا يتم القول
الاول الا مع القول بالثاني لان القايل بالزيادة يلزمه القول بان المعدوم شيء ومن ثم قيل

ويمكن ان يعكس بان من قال بالاول يلزمه القول بالزيادة ولا يمكنه القول بالعينية ويمكن
العكس وجه ابتنائه على القول بالزيادة انه على العينية لا ينفك الماهية عن الوجود فلا يكون
لها ثبوت بدونه وهو ظاهر قال في الشوارق بل المعلوم عدمه في ذلك هو الفرق انتهى اسم الاشارة
في كلامه يعود الى ما سبق في كلامه من كون احدهما منشأ للاثار دون الاخر وقال فيها ايضا
في المسئلة التاسعة لانا نقول معلق النقطة مع عدم فرض الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علم
النقطة انتهى وفيه ان هذا الكلام دال على عدم فهمه مراد المعترض فانه يريد ان شريك الباري ممتنع
واجتماع النقيضين محال ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة ونحن عالمون بذلك الان اي حال
وجود الذهن وبالجملة فنقول المورد ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة متعلق بقوله اجتماع
النقيضين محال وشريك الباري ممتنع لا بقوله انا نعلم قطعا كيف والعلم بالشيء بدون الذهن
والمدركة محال فلا يمكن حمل كلامه عليه وحاصل كلام المورد انا نعلم ثبوت هذا الحكم
في حال عدم المدركة بان يتعلق المجرور بالثبوت لا بالعلم اي انا نعلم حال وجود المدركة ثبوت
ذلك الحكم على تقدير عدمها بل نقطع بثبوته ولو لم يوجد علم ولا مدرك اصلا ومما ذكرنا يسقط
قوله وفرض العدم لا يستلزم العدم الخ وقوله وجواز الفرض لا يستلزم الخ وقوله والحاصل الخ
وقوله هل هذا الا كما يتوهم الخ والحق في جواب ذلك الايراد ان يقال ان اريد بقولك اجتماع
النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد مدرك عدم وجود ذلك وعلم تحققه
في الخارج اصلا سواء وجد ذهن ومدرك ام لا فهو حق لكن لا يستلزم المطلوب وهو
ثبوت الممتنع في الخارج وان اريد به اتصاف الموضوع بالمحمول اي بالمحالية والامتناع والحكم
بانه محال او ممتنع في حال عدم المدركة فالملازمة ممنوعة لامتناع الحكم والاتصاف بدون المدرك
بل هما فرعا وجودها وهو ظاهر وقال فيه ايضا فيبطل الكلام المتقدم وهذه الثبوتات الغير
المتناهية ثابتة الى قوله فيلزم التسلسل المحال لا نسلم على قول الثبوت محتاج الى
ثبوت اخر وهو الى ثبوت ثالث وهكذا الى غير النهاية فانه يلزم منه التسلسل فلا حاجة الى فرض

تحقق الثبوتات في الخارج ليلزم التسلسل وايضا يلزم من احتياج كل ثبوت الى ثبوت اخر عدم
ثبوت ووجود لب كما لا يخفى وهو باطل فلا حاجة الى التمسك بالتسلسل لانا نقول مع قطع
النظر عن استحالة التسلسل لا مانع من تحقق الثبوتات الغير المتناهية وبه يتحقق ثبوت لب
فلما استحال التسلسل استحال ولهذا ذكر تحقق الثبوتات في الخارج ليتم بطلان التسلسل
فان بطلانه لاستلزامه ترتب الامور الغير المتناهية في الخارج اذ مع فرض وجودها في الذهن
تصير اعتبارية تنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار وايضا سيجيء الاعتراض فرض عدم المدركة
والذهن فتكون محل الثبوتات الغير المتناهية هو الخارج دون الذهن اذ لا بد لها
من ظرف ومحل فظهر الاحتياج الى قوله وهذه الثبوتات الخ في اتمام الايراد وعدم تمامه
بدونه واعلم ان حاصل ما ذكر هنا في تصحيح مطابقة النسبة الذهنية للخارجية مع عدم
نسبة خارجية ان النسبة الذهنية من حيث هي مدلولة للخبر مطابق ومن حيث هي مقتضاه
للضرورة او البرهان مطابق فالتغاير اعتباري والمراد بالنسبة الخارجية التي هي مطابقة بالفتح
هي الخارجة عن الحكاية والاخبار ومدلول اللفظ اي النسبة من حيث هي مع قطع النظر عن اللفظ
لا الخارجة عن الذهن اذ لا وجود لها الا فيها وان قيل المراد بها ما كان الخارج ظرفا لنفسها
لا لوجودها صح فيها انها خارج عن الذهن ولا يتم في القضايا الذهنية التي لا تحقق لنسبتها
في الخارج ثم ما ذكره من التوجيه انما يتم في القضايا الملفوظة دون المعقولة اذ لا لفظ هناك
حتى يقال النسبة من حيث انها مدلولة للفظ مطابقة بالكسر فلا بد في التفصي عن مطابقة النسبة
الذهنية الخارجية فيما لا خارج لها من الرجوع الى ما ذكره في المسئلة الثلثون فان قلت قد ذكروا ان
ما يحصل في الذهن من صور الاشياء موجود ذهني بالنسبة الى المعلوم وذي الصورة واما الصورة
نفسها الموجودة في الخارج يترتب عليها الاثار الخارجية فالنسبة من حيث انها صورة لما
يقتضيه البرهان او الضرورة من الموجودات الذهنية ومن حيث نفسها من الموجودات الخارجية
لانها صورة علمية فعلى هذا الصدق هو مطابقة النسبة الخارجية اي الموجودة في الخارج في نفس

الصورة

الصورة للنسبة الذهنية اي الموجودة في الذهن فالنسبة الموجودة في الذهن من حيث انها صورة
لما اقتضاه البرهان مثلا مطابقة بالفتح ومن حيث نفسها مطابقة بالكسر فيلزم كون الصدق
مطابقة النسبة الخارجية للنسبة الذهنية عكس ما هو المشهور قلت المراد بالنسبة الذهنية
ما يكون الذهن ظرفا لوجودها والمراد بالنسبة الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسها
او ما يكون خارجة عن الاخبار والحكاية كما مر والمراد بوجود الصورة في الخارج ترتب آثار الوجود
عليها لا وجودها خارج في الذهن فان اخذ النسبة الذهنية بمعنى الصورة من حيث
انها صورة لذي صورتها والنسبة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار لا الخارجة عن الذهن
فلا باس ان يقال الصدق مطابقة النسبة الخارجية للنسبة الذهنية قوله واما في الاتصاف
وهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف الخ اقول لا حاجة الى ما ذكره بل يكفي ان يقال
الاتصاف ايضا ماهية لانه من مقولة الاضافة وهي من اقسام الماهية فتاثير الفاعل فيه
اما في ماهيته او في وجوده والمفروض انه اثر الجاعل فلا بد من وجوده في الخارج فيلزم ما تم
او في اتصاف ماهيته بالوجود وهو ايضا له ماهية فتنقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية
ولا ريب ان الاتصاف اثر الجاعل فلا بد ان يكون امرا ثابتا موجودا فيلزم التسلسل في الموجود
الغير المتناهية في الخارج قوله واعلم ان الغرض الى قوله فقد يرد الخ فيه ان هذا مناف لما
ذكره اولا من قوله ثم ان من جعل الدعوى الى قوله استدل عليها بوجوه ثم فانه جعل هذا
الوجه من الوجوه الموجهة الدالة على امتناع ثبوت المعدومات في الخارج مع انه لا يدل
عليه بل على مناقضة كلامهم كما اعترف به واعلم ان نقض ادلة المعتزلة بالمركبات الخيالية
انما هو لكونها عندهم من المنفيات التي لا ثبوت لها في الخارج كما مر قوله في المسئلة
العاشرة المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج الخ هذا التقسيم غير حاصر على مذهب المعتزلة
ان اريد بالثبوت ما يقابل الوجود لخروج الثابت والمنفي عنه وقد عرفت ان القائل
بالحال هو القائل بالثابت والمنفي وان اريد به الوجود كان حاصرا لدخول الثابت

والمنفي على المشهور في القسم الاول وهو المعدوم الا انه يريد انه يخرج القسم الثالث وهو
الحال عن التقسيم اذ لا وجود له قوله بل لا معنى للموجود ثم لما بين لا اختلاف بين الذات
والصفة في المعنى والمفهوم وذكر ان الذات تنقسم الى الموجود والمعدوم وتنحصر فيهما اراد
ان يبين انحصار الموجود في الذات وان الصفة لا تصير متصفة بالوجود والعدم بل لا تكون
الا حالا فظهر منه هذا الترتيب اختلاف الذات والصفة في الصفة ايضا وان الموجود ينحصر
في الذات وان كان الذات غير مستلزم للوجود بل قد تكون معدومة كما ذكره اولا وان الصفة
لا تكون موجودة اصلا ولا معدومة بل هي حال دائما قوله وبقولهم لا موجودة الى قوله
وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية هذا ينافي ما ذكره اولا من ان الصفة لا
تكون موجودة ولا معدومة الا ان يقال مال الصفات الوجودية الى الذات في الحقيقة
ويبقى الاشكال في السلبية بحاله فتدبر قوله مع انها حاصلة للذات الخ هذا مبني
على مذهب اكثر القائلين بالحال من اتصاف المعدوم حال العدم بصفة الجنس كالجوهرية
ونحوها كما يأتي قوله لو ثبت ذلك من ابي هاشم يحتمل عود اسم الاشارة الى ما مر من
تعريف الحال الخ بكون له تعريف اخر الا اني لم اعثر عليه والظاهر عوده الى قوله
حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قوله ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه
اي لا على ثبوت الجوهرية للذات حال العدم كما هو قول بعضهم او لا يقول بالحال بالتفسير
السابق بل الحال عنده اعم من ان يكون صفة الموجود والمعدوم فمن جعل الجوهرية من الاحوال
ربما لا يجعلها ثابتة حال العدم وربما لا يجعل الحال صفة الموجود خاصة قوله وذهب
غيرهم راجع الى اول المسئلة قوله مطلقا او في العقل ليس المراد بالاطلاق التعميم للوجود
الخارجي بل المراد به في الجملة اي الوجود المطلق لكن لا تحقق له هنا الا في الذهن قوله فهو من
هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود الخ اقول لا ريب ان مرادهم من ان الحال صفة
لا تكون موجودة عدم الوجود الخارجي لا مطلقا لظهور ان الحال له وجود ذهني وح نقول

مفهوم

مفهوم الوجود ليس بموجود خارجي اي خارج الذهن وهو ظاهر ولا بمعدوم والا لاتصف
الشيء بنقيضه فهو اذن حال فلا يمكن نفي الحال بالنية عنه والجواب ان العدم ليس نقيض المفهوم
الوجود بل لمصداقه الخارجي اذ المراد بان مفهوم الوجود معدوم انه متصف بحقيقة العدم
لا بمفهومه فتدبر قوله والحاصل ان الحال الخ اقول قد ظهر مما ذكره اولا ان الحال شيء عندهم
ومصداق الوجود ليس بشيء فلا يمكن ان يكون حالا واما قوله والحاصل الخ فلا اعلم له محصلا
لان قوله الواجب يجب كونها الى اخره في محل النزاع المنع لان الحال قسيم للموجود ونقيضه
والقسيم مقابل للقسيم واما انه يجب ان يتصور كونه غير القسم الاخر فلا اعلم له شاهدا فتدبر
قوله خالية عن القضية المعقولة اقول لانه لا بد فيها من النسبة بين الطرفين وهي انما
تعقل بين الشيئين وقد سبق ان الوجود ليس بشيء ويمكن ان يكون وجهه عدم تصور ثبوت
الشيء لنفسه ونسبته الى نفسه كما في قولنا الوجود موجود وكذا سلب الشيء عن نفسه
كما في قولنا انه ليس بموجود وعلى هذا الوجه قرر الجواب القوشجي وتمسه قوله لا تتحد الا باعتبار
فتدبر قوله والا لا يستلزم التسلسل اي لو كان النسبة بالاعتبار لا يلزم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا وجود للاعتباريات في الخارج والتسلسل انما يكون في
الموجودات الخارجية قوله فلا يتم حجتهم الخ اي لا يتم قولهم لو كان الوجود موجودا
لزم التسلسل لما ذكرنا من انه لا تسلسل في الاعتباريات قوله وان كان الحمل على
سبيل الاشتقاق فيه خفاء لان بناء الاستدلال على حمل موجود على الوجود وليس
هناك وجه اخر فتدبر قوله وهي غير معقولة اي النسبة غير معقولة بحسب الحقيقة اما
لان الوجود ليس بشيء او لامتناع حمل الشيء على نفسه او سلبه عنه قوله والوجود ليس بثابت
على مذهبهم ايضا اقول لان الوجود ليس بماهية والثابت عندهم عبارة عن الماهيات
الممكنة التي لا وجود لها فتدبر قوله التاسع ان الكلي الخ في هذا الدليل مواضع من
النظر الاول ان الانسان ونحوه من الماهيات الحقيقية من الذوات دون الصفات

فلا تكون حالا الا ان يقال المراد بالصفات ما لا يكون ثبوته بالاستقلال والانسان
ونحوه لا ثبوت له في الخارج الا في ضمن الافراد وبتبعيتها فلا وجود له مستقلا في
الخارج هذا ان اريد بالثبوت المأخوذ في تقسيم المعلوم الى الحال وغيره الوجود كما هو
رأي منكري الحال الانسان ونحوه من الاحوال موجود غاية الامر عدم استقلاله فيه لا انه
واسطة بين الموجود والمعدوم وان اريد بالثبوت ثمة ما يقابل الوجود اشكل بان
الانسان ونحوه امور ثابتة مستقلة حال العدم عند المعتزلة فلا تكون حالا وواسطة
بل معدومة لان المعدوم اما عين الثابت او اعم منه عندهم ويمكن ان يقال مرادهم بالانسان
ونحوه الانسانية اعني المعنى المصدري والوصف العنواني ولا ريب في كونه صفة
لا ذاتا لعدم استقلاله كالعالمية والقادرية ومنكري الحال الكلي وما هو جزء للجزئي انه هو
الانسان اعني نفس الماهية لا وصفها العنواني فلا يتم ما ذكر من الدليل على كونه حالا
الثاني ان هذا القول لا يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن الافراد
ضرورة انه موجود لا حال الثالث النقض بانه لو كان حالا لزم تقوم الموجود بما ليس
بموجود ولا معدوم وهو كتقوم الموجود بالمعدوم في الاستحالة الرابع انه ان
اريد ان الانسان من حيث كونه كليا اي مع وصف الكلية ليس بموجود في الخارج فمسلم
الا انا نختار كونه معدوما فيه قوله والا لما كان جزءا له قلنا لا ريب ان الكلي من حيث
هو كلي ليس جزءا من جزئيه وان اريد انه مجردا عن صفة الكلية ليس بموجود فممنوع
قوله والا لما كان جزءا من جزئياته قلنا بل هو موجود وجزء لجزئياته ولا يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم قوله ليس بموجود والا لكان متشخصا قلنا فيه ان المفروض اخذه بدون
وصف الكلية فلا باس بان لا يكون كليا وبالجملة فهو من حيث انه موجود في الخارج
وجزء من افراده ليس متصفا بالكلية ولا ضير فيه الخامس انه ان اريد ان
الانسان ونحوه ليس بموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الافراد ثم الا انه معدوم

ولا باس بعدم كونه جزئيا للافراد لان المفروض اخذه من حيث هو وهو ليس جزءا لها بل الذات
وان اريد انه من حيث انه جزء للافراد ليس بموجود فممنوع قوله والا لا يكون كليا قلنا لا محذور فيه
بل هو كذلك فتدبر ولا يذهب عليك ان مراد المستدل بانه ليس بموجود ولا معدوم
عدم الوجود في الخارج لا مطلقا وكذلك العدم ضرورة وجوده الذهني للحال لكونها
من المعقولات الثانية فما ذكره الشيء في الجواب من الترديد بين الوجود الخارجي و
الذهني لا يخفى ما فيه فتدبر قوله اذ كل ما هو موجود مثلا الخ وذلك لان الانسان
الموجود في الذهن كلي اي لا يمتنع صدقه على كثيرين مع انه موجود وبالجملة فالصورة الحاصلة
من الماهية في الذهن كلي بالنسبة الى الافراد الخارجية للصدق عليها وجزئي من حيث انها
موجود في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية قوله لانا نقول تذهب في موضعه الى ان اجزاء
الحقيقية منحصرة في الجنس والفصل وليس للماهيات اجتماعية بل هي من خواص المركبات
الخارجية قوله ان هذين الوجهين مأخذهما واحد وذلك لان حاصلهما ان الكليات
الحقيقية ذاتية كانت او عرضية من الاحوال وما ذكره في الاخير في نفي العدم هو بعينه
ما ذكر فيه في الاول في نفي الوجود هنا ايضا كما لا يخفى ~~وان اريد ان يكون بازاء كل صورة~~
فيمكن اخذهما دليلا واحدا كما يمكن جعلهما متعددين قوله وان اريد ان يكون بازاء كل
صورة الخ معناه انه يكون لكل صورة هوية واحدة لا على حدة فيكون للصورتين
هوية واحدة قوله نوقضوا في هذه الوجوه نفسها اقول نقض الدليل الاخير ظاهر دون
الاولين فتدبر فوائد نقله الامام الرازي الخ اقول المراد بالحالية في كلامه مفهوم
الحال ومعناه الذي يشترك فيه الاحوال وانما كان الحالية سلبية لانها عبارة عما لا
يكون موجودا ولا معدوما والمراد بكلمة ما هو مصداق الحال كالانسان مثلا ونحوه لما
لا يكون موجودا الخ صفته فالحالية عبارة عن عدم الوجود والعدم فهو صفة سلبية
فالضمير في قوله وهو صفة سلبية عائد الى قوله لا يكون الخ اي عدم الوجود والعدم

٢ الماهيات

لا الى كلمة ما قوله ليس عندهم سلبا محضا انما قيده بالمحضية لان السلبي قد يطلق على ما
يكون حرف السلب جزء المفهومه وهنا كذلك قوله بان الحال الخ المراد بالحال هنا مفهومه
لا مصداقه قوله بل هو وصف ثابت الخ توضيحه ان تعريف الحال بانه صفة ثبوتية لموجود
لا تكون موجودة ولا معدومة ليس تعريفا لمصداقه فان مصداقه الانسانية مثلا وهو ليس صفة
ثبوتية الخ اى ليس ذلك حده وانما تعريفه بالحيوان الناطق وانما الحالية اى الصفة الثبوتية
الخ صفة للانسانية فظهر ان مفهوم الحال اى الحالية صفة ثبوتية وليس بسلب محض فاندفع ما
قيل ان مفهوم الحال هو عدم الوجود والعدم والصفة الثبوتية هو الانسانية على ما صدق
الحال قوله فاذن الحال يشمل عندهم الخ المراد بالحال هنا ايضا المفهوم والمراد به في قوله
ليس من حال هو مصداق الحال قوله ولهذا لم يجعلوا الخ اى ولان الحال ليس سلبيا محضا
لم يجعلوا المستحيل اى الممتنع كشريك البارى ونحوه حالا وفيه انه ربما كان الوجه في
عدم جعله حالا انه لا يثبت الحال من كونه صفة لموجود كما مر في تعريفه والممتنع ليس بموجود
كذلك فعدم جعله حالا لا يدل على ان الحال صفة ثبوتية على ان الكلام في مفهوم الحال
والمستحيل في نفسه امر عدمي منفي ومصداق الحال يجب ان يكون ثبوتيا قطعا بلا اختلاف
قوله مع انه ليس بموجود الخ هذا مبني على القول بان المعدوم لا يعم المنفي واما على القول
بان كل منفي معدوم فعدم جعل المستحيل حالا ظاهر قوله ونحن انما اخذنا الخ فيه ان
مبنى الدليل لما كان انتظام دليلهما لزوم تقوم الموجود بما ليس كذلك وقيام العرض
بالعرض وهذا الفساد بعينه جار في صورة النقض مع النقض سواء اختلف الدليل والنقض
في معنى التماثل والاختلاف ام لا فان اراد المحقق الشريف في جوابه هذا المعنى فهو حق والا
فلا قوله وهو ما يكون بين موجودين يعني ان ما به الاشتراك والاختلاف في
اصطلاحنا ودليلنا ما يكون بين الموجودين فجنس السواد وهو اللون مشترك بين
افراد الالوان الموجودة في الخارج وفصله وهو قابضية البصر مميز لشخص السواد عن شخص
البياض

البياض بخلاف ما به الاشتراك بين الاحوال وهو الحالية فانه مشترك بين الاحوال وهي
ليست بموجودة قوله ويكتفون بهم تلك الصفات الخ هذا مبني على ثبوت الحال للمعدوم
كما هو مذهب بعض كما مر قوله اى الافراد يريد بها الاجزاء فان كل جزء من بدن الانسان
جوهر مستقل وله وجود يكون بنفسه ولو زال عنه الحيوة واما الحيوة فتعود الى المجموع
وليس لكل جزء حيوة مستقل ولا يخفى ان اثبات الحيوة والوجود للمعدوم غريب بل تناقض
صريح وقس على ذلك قوله والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود قوله ان المراد من الوجود الخ
يعني ان حقيقة الوجود هو كون الماهية وتحققها وليس المراد مفهومه لما سياتي من
امكان تعقله بلا اضافة الى شيء ما قوله فلا يمكن ان يتحقق الخ اى لا يمكن تحققه
في نفس الامر الا مع الاضافة الى شيء ما وهو لاتحاده معه ولا يمكن تحققه بنفسه لانه عبارة
عن تحقق الماهية كما مر والمراد بشيء ما هنا شيء معين من الاشياء لا الشيء المبهم قوله
ولا يلزم من ذلك الخ اى لا يلزم من عدم تحققه في نفس الامر الا مع شيء ما عدم امكان
تصوره بلا تصور شيء اخر ليكون الاضافة ماخوذة في مفهومه فيكون معنى حرفيا
اضافيا غير مستقل بل الاضافة من لوازمه لا انه داخل في مفهومه كالاسماء اللازمة
الاضافة ومفهوم الشيء والكلي ونحوهما فانه يمكن تصوره بلا تصور شيء آخر ولا يمكن
تحققه الا عارضا لشيء آخر فتدبر فالوجود بحسب المفهوم هو الكون والتحقق المطلق
وان كان في الخارج لا بد من اضافته الى شيء ما وهذا رد على المحقق الشريف حيث ذهب الى
ان الاضافة ماخوذة في مفهومه فلا يمكن تصوره بلا اضافة الى شيء ما قوله بل بمعنى
يلزمه اضافة اى يلزمه في نفس الامر لا في المفهوم فان قيل الذي لا يمكن تحققه الا
مع الاضافة الى شيء ما هو الوجودات الخاصة والكلام هنا في الوجود المطلق قلنا
الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة فصدق انه لا يمكن تحققه الا مع الاضافة
الى شيء ما قوله والعدم المطلق الذي هو رفعه اى في الجملة اعم من الرفع الحقيقي و

الفرضي ونحوه باعتبار كونه رفعه اي رفعه حقيقة لا فرضا فرفع الوجود في المثال فرضي والوجود
حقيقة فلا باس باجتماعهما وانما امتنع مع كون كل حقيقيا قوله وقد يجتمعان معا اي
يعقل ويتصور نفس الوجود والعدم بدون تصور اتصاف شيء بهما وح يظهر بينه وبين
قوله وقد يجتمعان الخ فان المراد به تصور شيء متصف بهما اي تصورهما في محل واحد واما قوله
كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل الخ ففيه اشكال لان كل شيء اما متصف
بالوجود او بالعدم فاحدهما واقعي دائما فكيف يمكن كونهما معا فرضيين قوله لكن
اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع يعني انه لابد في اعتبار التقابل من كون العدم رفعا
لجميع الوجودات حتى للوجود العارض له في الذهن لان المراد بالتقابل التناقض كما نص
الا مع اعتبار العموم فلا يمكن اجتماعهما الا مع عروض منهما الشيء اخر وهو ظاهر ولا مع عروض
احدهما للاخر لانه حينئذ لا يكون العدم مط فلا تناقض واما باعتبار الاجتماع فلا تقابل
بينهما لان العدم حينئذ غير مط فلا باس باجتماعهما قوله من حيث انه سلب للوجود المط
اي حتى للوجود العارض له ليصح التقابل قوله ومن حيث ان الوجود المط عارض له اي من حيث
ان العدم رفع لغير الوجود العارض له فيصح الاجتماع لعدم التقابل حينئذ وعلى هذا يسقط
ما اورده القوشجي عليه كما يشير اليه الش ويحتمل ان يكون المراد ان الوجود والعدم
متقابلان من حيث الحقيقة لا من حيث المفهوم لان مفهوم العدم ليس بعدم بل موجود
كما ان مفهوم اللاشيء شيء وبالجملة فمفهوما العدم ومفهوم الوجود لا تناقض بينهما
لامكان اجتماعهما في الذهن وكذلك لا تناقض بين مفهوم احدهما ونفس الاخر ومن
الوجود لمفهوم العدم فمفهوم العدم يمكن ان يتصف بالوجود والشيء لا يمكن ان يتصف
بنقيضه فقول المص قد يجتمعان للتقليل اي يجتمعان على بعض الوجوه وفي بعض
الاحوال اي يجتمع الوجود والعدم لا باعتبار التقابل اي لا حقيقتهما بل مفهوم احدهما
مع نفس الاخر فتدبر فالتقابل انما هو بين الحقيقتين فلا اجتماع باعتباره ولا تقابل

بين المفهوم

بين المفهوم والحقيقة فيمكن اجتماعهما حينئذ فان كان هذا مراد الش القديم فهو والا كان
وجها اخر لكلام المص قوله وتقرير الرد الخ حاصله ان العدم باعتبار اضافته الى الوجود
المط متميز قوله وذلك اي اضافته الى الوجود المطلق لا ينافي كونه عدما مط لان
المراد به ما لا يضاف الى وجود خاص لا ما لا يضاف الى شيء اصلا كما مر ويحتمل ان يراد
ان تصور العدم المط لا ينافي كونه عدما مط نظرا الى تشخصه بالوجود الذهني وجه عدم
المنافاة ان المتشخص هو صورة العدم ومفهومه لا هوية الصورة وحقيقته كما في جميع المفهومات
قوله اما اولا الخ فيه ان اتصاف الشيء بنقيضه محال ضرورة من حيث التقابل لا يمكن عروض
احدهما للاخر كما لا يمكن اجتماعهما في محل واحد فظهر انه لابد من الاعتذار بتغاير الجهة
قوله واما ثانيا الخ هذا مبني على عدم فهم المراد وعلى ما بيناه فلا ورود له وبالجملة
فحيثية سلب الوجود فيما فرضته من المثال موجودة وهي موجبة لحصول التقابل في
المثال وهو مانع من الاجتماع ولا ينفع وجود حيثية اخرى معها يصح الاجتماع بها
لولا الحيثية الاولى وبالجملة الحيثية الثانية انما تصحح الاجتماع مع ارتفاع الحيثية الاولى
لا مع ثبوتها وبالجملة فحيثية التقابل موجودة في مثاله لا في مثال الش القديم بل هي منتفية
فيه كما عرفت ومن ثم صح الاجتماع على فرضه وبعبارة اخرى الحيثيتان في مثال القوشجي
تعليليتان لا توجبان تعدد الموضوع وفي مثال الش القديم تقييديتان توجبان تعدده و
لعل هذا مراد من قال ان الحيثيتين في مثال القوشجي ترجعان في الحقيقة الى حيثية واحدة
لا تغاير بينهما قوله واقول يمكن الخ حاصله ان قول المص وقد يجتمعان الى اخره معنيان احدهما
انه لا يمكن اجتماعهما باعتبار التقابل للزوم التناقض الثاني انه لا يكون اجتماعهما باعتبار
التقابل من اجتماع الوجود المط والعدم المط وان صح اجتماعهما مع انه ايضا والحاصل انه
مع تصور العدم المط لا تقابل بينه وبين الوجود المط العارض له اما لان العدم ليس مط كما
عرفت او لانه لا تقابل بين مفهوم العدم والوجود كما مر ومن ثم صح الاجتماع فتدبر

انه قد يجتمعان لا باعتبار التقابل وبالجملة قوله لا باعتبار التقابل يجري على هذا اشارة الى
انه لا تقابل بينهما في فرض الاجتماع الخاص كما ذكر لعدم كون العدم مط كما مر لا ان التقابل
حاصل لكن الاجتماع من جهة اخرى غير التقابل قوله لو اجتمعا باعتبار التقابل أه فيه ان
عدم الاطلاق ثابت لا باعتبار التقابل ايضا لعين ما ذكر في صورة التقابل الا ان يؤول المفروض
كون العدم مط اى العدم مط فرضا لا حقيقة لكن لا تقابل بين العدم المط فرضا والوجود
المط حقيقة فصدق انهما اجتمعا لا باعتبار التقابل بخلاف ما لو فرض التقابل فانه لا يمكن
الا مع اطلاق العدم حقيقة وبالجملة لا يمكن الاطلاق في العدم فيما نحن فيه مع فرض
التقابل ويمكن لا معه كما عرفت فان قيل قوله قد يجتمعان اى العدم المطلق والوجود كذلك
وقوله لا باعتبار التقابل معناه لا من حيث الاطلاق اى لا يكون العدم مط كما هو الحاصل
مما مر وهو تناقض قلنا المراد انه يجتمع الوجود والعدم المط في الجملة حقيقة او فرضا وقوله
لا باعتبار التقابل معناه لا مع كون العدم مط حقيقة بل فرضا فلا تناقض والمراد قد
يجتمع الوجود والعدم في الجملة وقوله لا باعتبار التقابل اى لا باعتبار الاطلاق فكانه قيل
قد يجتمع العدم الغير المط مع الوجود فتدبر قوله لا يبعد أه حاصله ان قوله قد يعقلان
اعم من تعقلهما مضافين او بدون الاضافة فيقيد بالاخير لكن لما كان تصور العدم
لا يمكن بدون تصور الوجود اعتبر تصور الوجود والعدم معا بتصور الاطلاق بالنسبة
الى العدم اذ مع تصوره وحده لا بد من اضافته الى الوجود فلا يكون مط ولا يخفى بعد
هذا التوجيه في نفسه وعدم فهمه من العبارة بل يقطع بعدم ارادته منها وانما الكلام منها
تصور الوجود المط والعدم كذلك والغرض الاشارة الى انه لا تقابل بين مفهومي
الوجود والعدم ولا بين مفهوم احدهما ونفس الاخر وانما التقابل بين حقيقتيهما فلا مانع
من اجتماعهما على الاول قوله في وقت اتصافه بالعدم متعلق بقوله للملكة اى اذا كانت
قابلية الشخص للملكة التي في وقت اتصافه بالعدم وانما لم نجعله متعلقا بقوله قابلية

الشخص

الشخص وان صح المعنى ايضا لقوله بعد ذلك اذا لم يكن القابلية قابلية في وقت الاتصاف كما
في عدم اللحية للامرد فان الامرد له قابلية اللحية بالفعل لا ان قابليته بالفعل انما هي للحية
في وقت اخر لا بالفعل فتدبر وبذلك تعلم قصور العبارة قوله اذا اخذا بسيطين اى بنفسهما من
دون نسبة وحمل قوله احدهما بجنبه الخ فالعدم والملكة انما هو الكتابة واللاكتابة او الكاتب
واللاكاتب وقد يحمل الكاتب خاصة على زيد ايجابا تارة وسلبا اخرى فلا عدم ملكة بين
النسبتين وانما هو بين الكاتب واللاكاتب قوله مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب الخ ليس
بينهما عدم وملكة لانهما في المفردين لا في النسبتين ولا بينهما تقابل وتناقض لكونهما موجبتين
احدهما معدولة المحمول والتقابل انما يكون بين السلب والايجاب قوله وينبغي ان يعلم الخ
الوجود الخاص ما يضاف الى شيء خاص معين كوجود زيد لا الى شيء ما وكذا العدم الخاص ما يضاف
الى وجود معين لا الى وجود ما ويكون الوجود والعدم هنا للشيء في نفسه والوجود المقيد
ما يكون وجود الشيء لغيره كالكتابة مثلا لزيد ويقابله العدم المقيد قوله وانه لا فرق الخ
الغرض انه اذا قيل الانسان مثلا موجود فهذا الوجود المحمول على الانسان وجود مط باعتبار
ووجود خاص باعتبار اخر فمن حيث اضافته ونسبته الى الموضوع المعين خاص ومن حيث
اخذه مط غير مضاف الى شيء وحمله عليه وجود مط فتحقق ان الفرق بينهما باعتبار العقل وانه
لا فرق بينهما في الحمل عند الاستعمال والاطلاق اى اطلاقه على شيء خاص كما في اطلاقه على الانسان
في المثال وان كل وجود مط وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين اى الوجود الخاص
والعدم كذلك تقابل السلب والايجاب كالمطلقين قوله ويعرض كونه الخ اى يكون
جزء الوجود وغير الوجود ويعرض له الوجود فلا يكون الوجود نفس ذلك الجزء ولا ما هو مركب
منه ومن غيره اما لان المجموع المركب يغاير كونه فلا يكون نفس الوجود بل معروضا له واما لان
الجزء اذا كان معروضا للوجود كما ذكر لا يكون المركب وجودا والا لعرض الكل لجزئه وتقدم
الشيء على نفسه فتدبر قوله وتحقيق انه الخ القابل هو المحقق الدواني والداعي لحمل الوجود على الموجود هو

كون الوجود لا سيما مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس بخلاف الوجود فان الامكان العام والمفهوم ونحوهما
اعم منه فيمكن ان يكون له جنس واعلم ان المراد هنا انبساط الوجود المنكر لا الوجودات الخاصة
واما انبساطها فلعله سيذكره في موضع اذ لا يتحمل ما ذكر من الدليل لها فتدبر قوله له
افراد في نفس الامر اي له افراد متمايزة في حد ذواتها لا في الخارج كما ذهب اليه القائل باصالة الوجود
ولا في تعمل العقل خاصة كما هو رأي المتكلم وفيه ان نفس الامر لا يخلو عن الخارج والذهن
والظاهر ان المراد به هنا الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها قوله نحو الكثرة
التي يصيبه الخ مفعول مطلق لقوله متخالفة ومتباينة اي متخالفة حقيقية لا اخرى كتخالف الماهية كما مر
قوله ولا شك الخ الغرض بيان كون الافراد حقيقية لا اعتبارية كما يقول المتكلم قوله وكون
عروض الوجود الخ دفع دخل مقدر اذا كان عروضه للماهية في العقل كما هو المسلم كانت الافراد
اعتبارية قوله فرد بحسب نفس الامر اي بحسب الخارج قوله لا بمجرد تعمل العقل اي انتزاعه من الموجود
قوله وانما يكون الى قوله ظرفا لنفسه لا لوجوده لعل الغرض منه انه لو كان تعمل العقل لم يكن
الخارج ظرفا لنفسه بل يكون الذهن ظرفا لنفسه وظرفية الذهن لنفسه وان استلزم ظرفيته
لوجوده فيها الا ان الغرض كالوجوده خاصة فلا يرد انه لا معنى لقوله لا لوجوده فتدبر قوله
ولا يلزم بمجرد ذلك اي بمجرد عدم ثبوت الفرد للماهية الا في العقل او بمجرد توقف ثبوته لها هيئة
على ثبوت الماهية قبل ثبوته لها في العقل خاصة لا في غيره ويحتمل ان يكون الغرض من قوله
ولا شك في ان كل واحد الخ تمهيد مقدمة لدفع الايراد الاول من الايرادين وهو توقف
ثبوت الفرد الخارجي للوجود وقيامه بالمهية على وجود الماهية بوجود سابق ووجه التمهيد
ان المراد بان للوجود افرادا حقيقية في نفس الامر خارجية كون الخارج ظرفا لنفسها لا
لوجودها فلا يلزم تقدم الماهية بالوجود على ثبوته لها في الخارج وانما يلزم لو كان وجوده
لها في الخارج نعم ثبوته لها في العقل يستلزم سبق وجودها فيه على عروضه لها لان
معنى عروضه لها في العقل موجوديتها فيه فتدبر قوله فاندفع الاشكال الخ اما

الاشكاليين

الاشكال

الاشكال الاول فبقوله ولا شك في ان كل واحد الخ كما بيناه واما الثاني فبقوله ولا شك في ان
حيثية صدور الاثار الخ فتدبر قوله فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا اشارة الى ما ذكره
في ذيل المسئلة الثالثة عند قوله نقل مقال وتقرير اشكال ولا يذهب عليك انه لم يتعرض
ثمة للاشكال الاول وانما ذكر الاشكال الثاني مضافا الى انه لا انيام للوجود حقيقة لا في
الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف وهذا الاشكال وان لم يتعرض
لدفعه هنا صريحا الا انه يندفع بما مهده من قوله ولا شك في ان كل واحد الخ لان الخارج
اذا كان ظرفا لنفس الوجودات كانت للوجود افراد حقيقية لا اعتبارا محضا فظهر وجه جزم لقوله
ولا شك في ان كل واحد الخ وهو دفع هذا الاشكال فلا تغفل وسيذكر في المسئلة الثانية
والعشرين عند قوله تتميم تحصيلي ان الاشكال في قول الحكماء بتعدد الافراد للوجود الممكني
حقيقة من ثلثة اوجه وهو ما ذكره هنا من الاشكال الاول واشكالان اخران ولم يتعرض
للاشكال المذكور هنا ثانيا فظهر الاختلاف بين كلماته قوله لا يختلف بالشدة والضعف الخ
لانهما من لوازم الكيف وهو من المقولات والوجود خارج عنها اذ لا ماهية له كما مر قوله
ولما كان الخ رد على ملا ميرزاجان حيث زعم ان التقدم والتاخر بحسب نفس الوجود لا بحسب
صدقه على فرد الوجود والحاصل انه يقول بتقدم موجودية الواجب على موجودية الممكن
لا بتقدم صدق الوجود على وجوده على صدقه على وجود الممكن قوله بخلاف ما اذا كان
الخ اي لو كان افراد الوجود موجودة في الخارج لم يكن صدق الوجود على بعض افراده متقدما على صدقه
على بعض اخر قوله يتصف بها الاشياء الخارجية اي سواء كان الاتصاف في الخارج او في
الذهن خاصة وليس المراد هو الاول فقط حتى يرد انه لم يحصل الاشتراك بين الطائفتين
وهو بصدده قوله ولذلك ترى القوم الخ اي لاستعمال المعقول الثاني في معنيين وقع
الاضطراب في تعيين قوله وقريب منه الخ اقول ذكر الشارح في هامش الكتاب عند قوله
في ان الشيئية من المعقولات الثانية قال يعني من الامور الاعتبارية فان في المعقول الثاني

اصطلاحين **احدهما** ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر اعنى ما يكون عروضه للشئ في العقل
من حيث هو في العقل كالجنسية والنوعية ونظايرهما وهو الذي جعلوه موضوعا للمنطق و
الثاني ما يكون عروضه للشئ في العقل من حيث هو في الخارج بان يكون مما يعتبره العقل و ينتزعه
من الموجود الخارجي ثم يصفه لموجود الخارجي بدون ذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
ونظايرها والمعقول الثاني بهذا الاصطلاح وان لم يشتهر بين غير المتاخرين كثيرا لكن المص
قد استعمله في هذا الكتاب كثيرا انتهى وقد ظهر مما ذكره ان تعريف المعقول الثاني بما لا يعقل
الا عارضا لمعقول اخر يتحد في الحقيقة مع تعريفه بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه
فلا القول هنا وقريب منه انتهى ولا يذهب عليك انه لا دلالة لقوله ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول اخر على ان للوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضه فتدبر **قوله** انها
العوارض العقلية انتهى لا يخفى ان العوارض العقلية اعم مما لا يمكن تعقله الا عارضا لمعقول
اخر كالكلية وما يمكن تعقله نفسه الا انه اذا عرض للشئ في العقل لا يمكن تعقله الا
عارضا لمعقول اخر وانما يمكن تعقله بنفسه كالشئ والعلة ونحوهما وكذلك اعم مما للوجود
الذهني مدخل في عروضه اولا فهذا التعريف يشمل الطايفتين **قوله** فسر ذلك انتهى
بان قالوا انها ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني او بانها ما يعرض المعقولات الاول
في الذهن او بانها ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول اخر او ما لا يعقل الا عارضا لغيره
الى غير ذلك **قوله** حيث اشترطوا انتهى هذا صريح في ان تعريف القدماء يشمل ما يمكن تعقله
بنفسه وما لا يمكن كما تر **قوله** ويخرج حينئذ انتهى لان الكلي ونحوه يمكن تعقله بلا تعقل شئ
اخر كما اشار اليه قبل ذلك بقوله فلا يرد انتهى **قوله** وجعلوا العوارض العقلية انتهى يحتمل حمل
العوارض العقلية في كلام القدماء على ذلك من غير اعتباره في تعريفه فاوردوا عليهم
ان بعض الامثلة لا يوافق ذلك ويحتمل ان يراد انهم اعتبروا في تفسيره مدخلية الوجود
الذهني في عروضه فتدبر في المعقول الثاني على راى المتاخرين تقييدين من وجهين **قوله احدهما**

التقييد

التقييد بما يكون تعقله بعد تعقل امر اخر **الثاني** التقييد بما للوجود الذهني مدخل في عروضه
بمعنى عدم اتصاف المعروض به في الخارج وبين القيدين عموم من وجه فقد يجتمعان كالكلية والجنسية
ونحوهما وقد يوجد الاول بدون الثاني كالجزئية والعلية ونحوهما ولا عكس بل كلما وجد الثاني
وجد الاول بلا ريب وبين نقيضيهما عموم مطلق ايضا بالعكس فقد يرتفعان كالشئ والعلة و
المعلول ونحوها وقد يرتفع الثاني دون الاول كالكلية والعلية ونحوها وقد يرتفع الثاني
دون الاول كالكلية والعلية ونحوهما ولا عكس كما لا يخفى فما ذكره القدماء من الامثلة بعضها
يخرج بالقيدين كالشئ والعلة والجزئي ونحوها ومن قال ثم قال ومثل الجزئيات الى قوله خارجا
ايضا وبعضها يخرج بالقيد الاول خاصة كالكلي فتدبر **قوله** وارادوا بالعوارض اي ارادوا
بها ما للوجود الذهني مدخل في العروض كما تر **قوله** فكلما هو كذلك انتهى الاشارة عايدة
الى قوله ما لو حملت على معروضاتها لصدق القضية خارجية **قوله** والتحقيق في هذا المقام انتهى
يريد بهذا التحقيق تصحيح تعريف القدماء بحيث لا يخرج شئ مما اوردوه من الامثلة سواء كان للوجود
الذهني مدخل في العروض ام لا مع اعتبار ما اعتبره المتاخرون من رعاية وجه التسمية كما
يترنم به في اثناء كلامه **اقول** اما تعميم المعقول الثاني بحيث يشمل ما لم يكن للوجود
الذهني مدخل في العروض مع رعاية وجه التسمية فقد ظهر من تحقيقه لان جميع ما لا يكون الخارج
ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون معقولا ثانيا كما حققه لكونه في الدرجة الثانية
من التعقل فتوافق اللفظ والمعنى فيدخل فيه الجزئية والعلية والشيئية ونحوها لكن لا يشمل
مثل الجزئي والكلي والشئ والعلة ونحوها مما يعقل بدون تعقل شئ اخر فتكون من المعقولات
الاولى لا الثانية لانه فسرها بالعارض الذي يكون عروضه في العقل ومثل هذه المفاهيم الكلية
اذا عقلت بنفسها بلا اعتبار عروضها لشئ لا تكون من العوارض العقلية فلا تكون من المعقولات
الثانية بناء على ما حققه من اعتبار العروض والتعقل ثانيا في مفهومها فلا يتجه قوله فظهر
صحة التعريف انتهى اللهم الا ان يقال المعقول الثاني هو ما لو عقل عارضا لا يعقل الا عارضا

لمعقول آخر فلا يعتبر فيه تعقله عارضا بالفعل بل هو مما من شانه ذلك فظهر ان المعقولات
الثانية عبارة عن العوارض العقلية مطلقا سوآء كان للوجود الذهنى مدخل فى العروض ام لا و
سوآء امكن تعقله بلا عروض ام لا يمكن الا عارضا ثم ان جميع ذلك مما ذكره القدمآء والمتأخرون
اصطلاح لا مشاحة فيه الا ان الاولى هو التعميم كما ذكره القدمآء لشمول مدلول اللفظ
للجميع مع رعاية وجه التسمية كما لا يخفى فتدبر **قوله** حتى المضافات ورد على المحقق الشريف
والد والدى حيث اخرجوا الاضافات من المعقول الثانى بقولهم ولا يوجد فى الخارج ما يطابقه
فتدبر **قوله** ولا حاجة لذلك اى لرعاية وجه التسمية ولا يذهب عليك ان المتاخرين لم يجعلوا
رعاية وجه التسمية علة للتخصيص بما يكون منشاء عروضه هو الوجود فى العقل وانما جعلوها
علة للتخصيص بما يكون تعقله بعد تعقل امر آخر كما مر اللهم الا ان يقال مرادهم بهذا
القيد هو ان يكون للوجود الذهنى مدخل فى العروض فيكون فى كلامهم تقييد واحد لا تقييدين
وقد ظهر فساده مما حققناه سابقا فتذكر **قوله** لكونه اوليا اى لكون المقدم **قوله** والا
لزم ثبوت الشيئية اى لو كان الشئ ثابتا فى الخارج لزم ثبوت الشيئية فيه ايضا لكن التالى
باطل لما بيناه فكذا المقدم والملازمة مسلمة **قوله** فى افتقار الممكن الى المؤثر معنى الامكان
يختلف بالنسبة الى الوجود والماهية فبالنظر الى الاول هو الافتقار الى المؤثر بمعنى كونه
اثرا له وفى الثانى هو تساوى الوجود والعدم الى الذات او تساوى الذات فى نسبة الامرين
اليهما والمال واحد ولا يمكن هذا المعنى بالنسبة الى الوجود لامتناع نسبة الشئ
الى نفسه والى ضده وهو ظاهر ومعنى تساوى الوجود والعدم الى الذات ان العقل اذا
لاحظ الذات من حيث هى هى يجد تساوى نسبتها الى الامرين وعدم اقتضائها شيئا منهما
بخصوصه وعدم اولوية احدهما بالنسبة الى الذات فلا يرد عدم خلو الماهية فى الواقع
عن احدهما فلا يتصور التساوى ثم ان من عرف الامكان الخاص بسلب الضرورة عن الطرفين
وقد فسرها بالتساوى المذكور ولجمع بينهما ان الثانى لازم للاول بعد نفى الاولوية الذاتية

وبهذا

وبهذا صرح فى الشوارق فى قولهم ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم الخ ثم ان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى الوجود ضرورة ان العدم امر حاصل مستمر لا يتصور التاثير
فيه فان عدم العلة علة لعدم المعلول كذا قيل فهو انما يتم فى العدم الاصلى دون الطارى
بل يمكن ان يقال ان التاثير فى العدم عبارة عن ابقائه على استمراره كما قيل فى تعلق القدرة بالاعدام
والتاثير فى العدم الطارى هو اعدام علة وجوده كما سيجئ فى كلام المص فى آخر البحث فتدبر
قول الشارح هنا بان الممكن يحتاج فى حصول الوجود او العدم الى مرجح له فتدبر ثم ان
الوجود فى الممكن اما يترجح بذاته بمعنى ان ذاته يترجح على العدم او ذات الممكن يقتضى
ترجيحه او يترجح بامر خارج والاول باطل لاستلزامه الترجح بلا مرجح وبطلانه ضرورى
اتفاقى حتى ان من جوز الترجيح بلا مرجح وافق على امتناعه وكذا الثانى بعدما ثبت تساوى الوجود
والعدم بالنسبة الى الذات بنفى الاولوية الذاتية فيتعين الثالث وهو معنى افتقار الممكن
الى الاول **قوله** فى الشوارق الذى هو فوق الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح اقول يعنى ان هذا
الحكم لازم للحكم بحاجة الممكن الى المؤثر كما يقال المهملة فى قوة الجزئية اى مستلزمة
لها **قوله** بمجرد طرفيه الخ انما لم يذكر تصور النسبة بين الطرفين على الوجه الذى ذكره يستلزم
تصور النسبة كما لا يخفى **قوله** اخفى من قولنا الخ اى ليس بذلك الجلاء والا فلا خفاء فى
قولنا الواحد نصف الاثنين بل هو فى غاية الجلاء **قوله** ايضا فان الحكم بكون التساوى
ثابتا للممكن من الاسباب الخ دليل لكون عدم التفات الذهن الى معنى التساوى فى الممكن معللا
لاحتياجه فى حصول هذا المعنى له الى النظر وكون الاحتياج المذكور علة لعدم الالتفات
الى معنى التساوى بيانه ان الحكم المذكور اذا كان من اسباب التفات الذهن الى تصور الممكن
بعنوان تساوى الطرفين كان التفات الذهن الى تصوره بهذا العنوان موقوفا على حصول
سببه وهو الحكم المذكور وبدونه لا يحصل الالتفات المذكور فاذا كان الحكم المذكور
نظريا غير حاصل لكل احد صار ذلك علة لعدم التفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان

التساوي فحق تعليل عدم الالتفات المذكور بالاحتياج المذكور هكذا ينبغي ان يفهم الكلام
وقد يتوهم انه علة لقوله لا احتياج في حصول هذا المعنى له الى النظر وفيه انه ثم لا احتياج الى النظر
قوله لا احتياج في حصول هذا المعنى له الى النظر اي لا احتياج الممكن في ثبوت تساوي الطرفين
له اي في الحكم بانه متساوي الطرفين يحتاج الى النظر ولا احتياج الذهن في حصول هذا المعنى له
اليه اي يحتاج الذهن في حصول الممكن فيه بعنوان تساوي الطرفين الى النظر وفي الوجه الاخير
نظر لان مقصود الشارح كما يفهم من اخر كلامه ان تصور الممكن بعنوان التساوي بديهي وانما
النظري هو ثبوت التساوي له والحكم بانه متساوي الطرفين فالصواب هو الوجه الاول
فتدبر قوله فكون هذا الحكم اي ثبوت التساوي لذات الممكن نظريا مما يوجب خفاء التصور
المذكور اي تصوره بعنوان التساوي وان كان اي هذا التصور من الاوليات وحاصل
كلامه ان التصديق بكون ذات الممكن ومصداقه محتاجا الى المؤثر بديهي اولي وكذا تصور
موضوع هذه القضية اعني مصداق الممكن بعنوان انه متساوي الطرفين لا بعنوان انه موجود
او نحوه بديهي اولي لا يحتاج الى النظر الا ان التصديق بكون مصداق الممكن وذاته ممكنا بمعنى
تساوي وجوده وعدمه له لذاته نظري موقوف على نفي الاولوية الذاتية بناء على نظريته فخفاء
الحكم بان ذات الممكن محتاج الى المؤثر لخفاء تصوره بعنوان التساوي الذي يتوقف ذلك
التصديق عليه وخفاء ذلك التصور لمظنونية الحكم والتصديق بكون ذات الممكن متساوي
الطرفين الذي يتوقف ذلك اصل التصور عليه لا ان التصديق الاول نظري ولا كون
التصور المذكور الذي يتوقف عليه التصديق الاول نظريا وبما حققنا كلام الشارح
اندفع عنه ما قيل من ان نظرية التصديق بكون الممكن متساوي الطرفين ضرورة انه لم
يثبت تساوي طرفي الممكن لا يعلم حقيقته ومهيته كما انه ما لم يعلم كون الانسان حيوانا
ناطقا لا يعلم حقيقته ولا يلزم من ذلك اكتساب التصور النظري من التصديق حتى يرد بطلانه
لان المكتسب منه هنا انما هو التصور والتصديق لازم منه كما في كل تصور وجه اندفاع ان

نظرية

نظرية التصديق بكون الممكن متساوي الطرفين يستلزم نظرية تصور مفهوم الممكن ولا
لا نظرية تصور مصداقه بعنوان التساوي وما ذكر من كونه بديهيا اوليا هو تصور مصداق الممكن
بذلك العنوان لا مفهومه فتدبر قوله وليس المراد الى قوله فيتوقف في الحكم المذكور اه يحتمل في
بادي النظر ان يراد بالحكم المذكور الحكم بان نظرية الحكم بثبوت التساوي لمصداق الممكن موجبة
لنظرية تصور مصداق الممكن بعنوان التساوي ويحتمل ان يراد به الحكم بكون حاجة الممكن
الى المؤثر ضرورية اولية او الحكم بان خفاء التصديق لخفاء التصور وعطف التوقف على الاول
ظاهر لا على الوجهين الاخيرين فتدبر قوله فان قيل ما اشعر به كلام المص وجه الاشعار
انه جعل خفاء التصديق لخفاء التصور واقتصر عليه ولو جاز اختلاف الاذهان في الاوليات
في الجلاء والخفاء جاز ان يكون خفاء التصديق هنا لذلك فلا يتجه الاقتصار على خفاء
التصور قوله قلنا ان مراد القوم اه حاصله ان البديهي الاولي بهذا الوصف يمتنع اختلافه
جلاء وخفاء بالنسبة الى الاشخاص والازمان وذلك لانه يلزم عدم اختلافه من حيث
هو مع قطع النظر عن وصفه اعني مصداق الاولي بالنسبة الى الاشخاص والاوقات
جلاء وخفاء وقد يكون بديهيا اوليا بالنسبة الى البعض وهو من كان الحكم عنده جليا
وغير بديهي عند الاخرين وهو من لم يكن الحكم لديه جليا والحاصل انه يمكن ان يكون حكم
بديهيا اوليا عند بعض دون اخرين ولا يمكن ان يكون ما هو بديهي اولي عند جميع مختلفا
عندهم في الجلاء والخفاء بحسب الاشخاص والازمان او يكون الاحكام البديهية الاولية
مختلفة عند شخص واحد في الجلاء والخفاء في وقت واحد وبحسب الاوقات وكذا
لا يمكن اختلاف حكم واحد عند شخص واحد في ذلك بحسب الازمان بل لا بد من
التساوي في الجميع وبالجملة البديهي الاولي هو ما يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه مع
النسبة وما ليس كذلك ليس بديهيا اوليا فان كان حكم كذلك بالنسبة الى الجميع كالواحد
نصف الاثنين كان بديهيا اوليا بالنسبة الى الكل وان لم يكن كذلك عند الجميع كان غير

ذلك لدى الكل ولو اختلف فيه الاشخاص او الازمان كان بديهيا اوليا بالنسبة الى بعض
دون آخر اونى وقت دون وقت فان قيل الجواب غير منطبق على السؤال فان حاصل قوله
فان قيل الخ ان الاوليات تختلف فى الجلاء والخفاء بحسب الاشخاص والاوقات فما اشتهر
بين القوم واشعر به كلام المص من عدم الاختلاف لا لخفاء تصورات الاطراف تم وحاصل
الجواب تسليم الاختلاف بحسب الاشخاص كما ذكره السايل مع زيادة وهى عدم الاختلاف
بالنسبة الى البعض ونفى ان السايل ايضا معترف به اذ لم ينكر امكان عدم الاختلاف بالنسبة
الى البعض بل لم ينكر ايضا وقوعه كذلك فما ادعاه السايل سلمه المجيب وما ادعاه المجيب
لم ينكره السايل فلا جواب فى الحقيقة قلنا يمكن تقرير الجواب بوجهين يندفع بهما السؤال
احدهما ان السايل لما ادعى ونسب الى القوم والمص نفى الاختلاف فى الاوليات بحسب
الاشخاص والاوقات اجاب بعدم صحة تلك النسبة وان القوم لم ينكروا ذلك ويرشد
الى هذا الجواب قوله وليس مرادهم ان ما يكون اوليا الخ وحاصله ان القوم معترفون بما
ادعيت من الاختلاف غير منكرين له فلا يصح نسبة انكاره اليهم ولما كان ظاهر كلام القوم
يوهم ما نسبه اليهم السايل اشار الى دفعه بحمل كلامهم على عدم الاختلاف بالنسبة الى
جماعة خاصة لا مطلقا واشار الى هذا الحمل بقوله ان مراد القوم الخ الثانى انه لما كان ظاهر كلام
السايل ان البديهى الاولى بما هو بديهى اولى اى بهذا الوصف يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات اجاب بان البديهى الاولى بما هو بديهى اولى اى بالنسبة الى من تحقق له هذا
الوصف لا يختلف بحسب الاشخاص والازمان فان البديهى الاولى هو ما يجزم العقل به بمجرد
تصور المنتسبين من غير حاجة الى برهان او منبه بحيث تحقق هذا الجزم بهذا النحو كان
الحكم بديهيا اوليا بالنسبة الى من تحقق له ذلك كذلك لا مطلقا ومن لم يتحقق له ذلك
لم يكن الحكم بالنسبة اليه بديهيا اوليا فالبديهى الاولى قد اخذ فى مفهومه ما لا يمكن اختلافه
بالنظر الى الاشخاص ونحوها وان امكن الاختلاف فيه كذلك بحسب المصداق فمراد القوم

عدم الاختلاف فيه حيث يتحقق المفهوم والوصف وما ذكره السايل من الاختلاف
انما هو بحسب المصداق مع عدم اعتبار الوصف فمورد كلام السايل مغاير لمورد كلام
القوم فلا ورود لايراده عليهم فاشار المجيب الى عدم الاختلاف بحسب الوصف بقوله
ان مراد القوم الخ والى امكان الاختلاف بحسب المصداق بقوله وليس مرادهم الخ فعلى
الوجه الاول توهم السايل فى بعض النسبة لا فى ادعائه امكان الاختلاف بحسب الاشخاص
ونحوه فلا اختلاف بين القوم وما ادعاه السايل فى حاصل الكلام ولا نزاع فى الواقع
وان توهم المخالفة وعلى الوجه الثانى ما نسبه الى القوم صحيح وانما توهم فى رد كلام القوم
ويمكن حمل الجواب على الوجهين بناء على تضمن السؤال للايرادين فيكون قوله ان مراد
القوم الخ اشارة الى الثانى وقوله وليس مرادهم الخ الى الاول فتدبر والاولى الترديد فى قول
السايل لكن لمانع ان يمنعه الخ بانه ان اريد من منع الاختصاص جواز الاختلاف فى
جواز اختلاف الاولى بما هو اولى اى مع وصف الاولية فالمنع ساقط والجواز ممنوع
كما عرفت وان اريد به جواز اختلافه بحسب المصداق بدون الوصف فمسلم لكن
القوم لم يدعوا الاختصاص بهذا المعنى ولم ينكروا الاختلاف كذلك فتدبر جدا ومما
حققناه يظهر اندفاع ما عسى ان يتوهم هنا من الجواب من دلالته على عدم اختصاص
الاختلاف فى الاوليات جلاء وخفاء فى خفاء تصورات الاطراف بل يجوز اختلافها فيها بحسب
الاشخاص فلا يتم ما اشعر به قول المص وخفاء التصديق لخفاء التصور وهو بعينه
ما اورده السايل عليه وتوضيحه انه لو صح الاختلاف بغير خفاء التصور لا يمكن ان يجاب
عن قول المعترض بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد
نصف الاثنين الخ بانه لعل الاختلاف بين القضيتين لاختلاف الاشخاص والازمان
ولم ينحصر الجواب فيما ذكره المص ازالة لخفاء التصور فاقتصار المص عليه مشعر بل دال
على الانحصار لحجية مفهوم اللقب فى كلمات العلماء كما قيل وجه الاندفاع ما ذكرناه

من ان الكلام في هذا المقام في البديهي الاولي بما هو بديهي اولي لا في مصداقه فلا يتصور فيه
الاختلاف بحسب الاشخاص ومن ثمه اقتصر المص على الجواب بكون الاختلاف لخفاء التصور
والسائل قد غفل عن هذه الدقيقة فاورد عليه ما لا ورود له في الحقيقة والصواب في الجواب
عن قولنا انا اذا عرضنا هذه القضية ثم ايضا ان ابهان هذه القضية اخفى من قولنا الواحد نصف
الاثنين بعد تصور ذات الممكن بعنوان انه ممكن مع ثبوت نفي الاولوية الذاتية وتصور معنى
الحاجة الممكن الى المؤثر فكونها اخفى منه ثم وان اريد انها اخفى منه عند من لم يثبت
عنده نفي الاولوية الذاتية او لم يتصور الممكن بعنوان انه ممكن او انها اخفى منه في الجملة
فمسلم لكن ذلك لا يدفع كونها بديهيا اوليا وللقائل ان يقول نختار الاول ونقول ان المراد
انها اخفى منه بعد تصور الطرفين مع ثبوت نفي الاولوية الذاتية وح اي اذا حملنا كلام المورد
على هذا الاحتمال ما ذكره المص في جوابه بقوله لو خفاء التصديق الخ بل الجواب ح منع كونه اخفى
منها ان اريد الخفاء عند من كان ذلك الحكم عنده بديهيا اوليا فان البديهيات
الاوليات بما هي كذلك لا اختلاف فيها خفاء وجلاء كما عرفت وان اريد الخفاء
عند من لم يكن الحكم عنده اوليا فمسلم ولا يضرنا اذ لم ندع كونه بديهيا اوليا عند
الكل ولم ننكر جواز اختلاف حكم واحد بالنظر الى الاشخاص جلاء وخفاء وكونه اوليا
لدى البعض دون البعض والحاصل انه بعد فرض كون الحكم اوليا عند الكل او عند البعض
لا وجه للقول بانه اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين لتساوي الحكمين ح في الجلاء
نعم يمكن حمل كلام المورد على ان ذلك الحكم ليس اوليا لكونه اخفى من قولنا الواحد نصف
الاثنين والاوليات لا تختلف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى شخص واحد في حال واحد
لكن المفروض وجود الاختلاف بينهما فلا يكون اوليا اذ لا ريب في اولوية قولنا الواحد
نصف الاثنين ولا مخلص ح الا بمنع الاختلاف بين الحكمين في الجلاء والخفاء لكن لا
يكون ذلك لو ثبت عند بعض حجة على فرض عدم الاختلاف بينهما بالوجدان وتحقيقه فيما

من نفسه لا تثبت اولوية الحكم المذكور مطلقا حتى بالنسبة الى هذا الشخص كيف والاولوية
منوطة بجزم العقل بالحكم بمجرد تصور الطرفين والنسبة والغرض عدمه وبالجملة فكلام
المورد يحتمل وجوها ثلثة الاول ان هذه القضية اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
قبل ثبوت نفي الاولوية الذاتية وتصور ذات الممكن بعنوان كونه ممكنا وحينئذ يتجه ما
ذكره المص في الجواب ولا جواب غيره الثاني انها اخفى منه بعد النفي المذكور والتصور
المذكور لكن عند من لم يكن الحكم عنده اوليا لا مطلقا ولا اختلاف في الاوليات وح لا
يجري فيه جواب المص بل الجواب عنه ما اشرنا اليه من ان ذلك لا يوجب الاختلاف بين
الاوليات اذ المستحيل انما هو ثبوت الاختلاف بين الاوليات بعد فرضها اوليتها لا مطلقا
والمفروض عدم اولية الحكم فلا يضر الاختلاف بين الحكمين في الجلاء والخفاء الثالث
انها اخفى منه كذلك فلا يكون اوليا اذ لا اختلاف في الاوليات بعد ثبوت اوليتها
والجواب عنه منع الاختلاف ولا يخفى ما فيه لثبوت الاختلاف حينئذ بالوجدان
اللهم الا ان يقال ان الاختلاف لكثرة التفات الذهن الى قولنا الواحد نصف الاثنين
وانسه به وقلة التفاته الى تلك القضية وعدم مؤانسته او يقال ان الاختلاف وكون هذه
القضية اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين لتوقف التصديق بها على ملاحظة الواسطة وهي
نفي الاولوية الذاتية ولو بعد ثبوتها اذ التصديق بها انما هو بعد ملاحظة الواسطة بخلاف
قولنا الواحد نصف الاثنين فان التصديق به لا يتوقف على ملاحظة شيء اخر سوى الطرفين
والنسبة ومن المعلوم ان ما لا يتوقف التصديق به على شيء غير تصور الطرفين والنسبة ليس
مثل التصديق بما يتوقف على امر اخر سوى الامور الثلثة ولو حال ملاحظة الامر الاخر و
يمكن حمل كلام المص على هذا الوجه لكن يرد ح ثبوت الاختلاف بين الاوليات والغرض
نفيه اللهم الا ان التزم بهذا الاختلاف بينهما ويرد نفي الباس عنه فتدبر قوله واما
ما ذكر من الاختلاف الخ وفيه انه انما يرد ما ذكره عليه لو اراد المعترض التمثيل واما اذا

اراد الشيخ فلا تدبر قوله وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق ربما يوجه قولهم
ويأول باصالة الوجود وانه المجعول بالذات والمهيات مجعولة وموجودة بالعرض
ومن ثم نفوا حاجة الممكن اى الممكن الى المؤثر والصانع لان اثر المؤثر انما هو الموجود
تاثيره فيه عندهم ولا تاثير فى مهية الممكن الا بالعرض كحركة من فى السفينة اقول ربما
يورد على القايل باصالة الوجود بان معنى الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته وانما يترجح احدهما بالغير ومع كون المجعول بالذات هو الوجود وان لا وجود
للمهية وانها ما شمت رايحة الوجود لا معنى للتساوى والترجيح والجواب ان اتصافها
بالوجود والعدم متساو فى نفسها او انها متساوية بالنسبة الى الوجود بالعرض والعدم
ولا دلالة فى ذلك على انها مجعولة بالذات والمراد بقولهم ما شمت انها فى نفسها
ما شمت كلا منهما حتى بواسطة الوجود قوله مشوشة فى خلاء المراد بالخلاء هنا البعد
والفضاء لا ما يقابل الملاء قوله جعلوا الكاينات اى المركبات من العناصر والمراد
من الاستقصات العناصر قوله فان القسرية ايضا ترجع اليهما لان القاسر اما مختار
يفعل بالارادة والشعور كمن يرمى بحجر فيتفق مصادمته لشئ فيتلفه واما ان القاسر
يقسر بلا ارادة وشعور كالو قلع الريح صخرة فاتلفت شيئا والقسر لا يمكن الا بالارادة
او بفعل طبيعة عديمة الشعور ومن ثم قال السبب القسرى يرجع الى السبب الارادى
او الطبيعى قوله والفعل الارادى الذى هناك ثم حاصله ان سبب الشئ ما يكون
فعله لاجله ويكون ذلك الشئ غاية مترتبة عليه والحفر لم يكن لاجل الكنز انما
وقيل الكنز غاية الحفر فان قيل لا ريب فى ان الحفر سبب لظهور الكنز وهو قد وقع
بالارادة وان كان لغير الكنز فنقول الحفر بالارادة سبب لظهور الكنز وكل حفر الا
سبب ارادى فكلما هو سبب لظهور الكنز سبب ارادى له قلنا لا ريب فى ان الحفر
وقع بالارادة الا ان سببيته اى كونه سببا لظهور الكنز ليس بارادة وقصد لان

السب

السبب الارادى للشئ ما يقع لاجل ذلك الشئ وبارادته وقصده ومن ثم من جنى خطا اى قصد
الفعل دون المجنى عليه ليس جنايته عمدا اى ليست بقصد وارادة وان كان صدور الفعل
اى ما صار سبب الجناية بارادة وقصد وبالجملة المفهوم من السبب الارادى للشئ ما يكون
لاجله ويقع بقصده ويكون ذلك الشئ علة غائية لذلك الفعل وداعيا له وحاملا
له عليه كما ان العلة الغائية للشئ ما يكون ذلك الفعل لاجلها وتكون هى علة لعلية
الفاعل قوله قوله يترجح احد طرفى الممكن الخ اى انه مستلزم للقول بالترجح بلا مرجح
لا انه عينه وهو بالنسبة الى قول كثير من المتكلمين غير ظاهر لان جماعة منهم ذهبوا
الى ان المرجح فى خلق العالم هو العلم بالاصلح ومنهم من ذهب الى مرجح آخر كما بين فى محله
فلا يلزم على قولهم الترجح بلا مرجح واما بالنسبة الى الاشاعرة فالامر كما ذكره لانهم
وان ذهبوا الى ان الارادة هى المرجحة للوجود الا انه يلزمهم الترجح بلا مرجح من حيث
ان تلك الارادة حادثة بالاتفاق فلا بد لها من مرجح لوقوعها فى وقت دون آخر فان
كان مرجحها ارادة اخرى ننقل الكلام اليها وهكذا الى غير النهاية مع ان كون الارادة
بغيرها لم يقل به احد فى خلق العالم وان كانت مرجحة هى الارادة على مذهبهم لا ان
الارادة لا مرجح لها فيلزم عليهم الترجح بلا مرجح بالنسبة الى الارادة فان اريد بالجواب
نفى الترجح بلا مرجح بالنسبة الى العالم تم لكن يلزمهم ذلك بالنسبة الى الارادة وهو
كاف فى نسبة جواز الترجح بلا مرجح والحدوث بلا علة الى الاشاعرة وان اريد نفى
الترجح بلا مرجح مطلقا على قولهم فممنوع لما عرفت ولعل قول الشيخ فليتدبر اشارة الى ذلك
قوله والمؤثرية اعتبار عقلى يحتمل ان يراد به انها امر اعتبارى ينقطع بانقطاع الاعتبار
فيلزم التسلسل ويحتمل ان يراد انها ليست بموجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية
اخرى وعلى هذا الوجه اقتصر الشيخ فتدبر لان فى تعدد الوجهين نظرا قوله اما حال
وجود الاثر اى بشرطه لما كان قوله حال وجود الاثر يحتمل زمان وجوده ويحتمل شرطه

فسره بالاخير ليطابق جواب المنع فانه انما ينطبق على الاخير ثم اشار الشارح الى الجواب
على الاول بقوله وان كان الترديد الخ **قوله** لا في زمان العدم اقول يمكن ان يختار انه في
زمان العدم والتاثير في الوجود زمان العدم انما هو برفع العدم وهو ظاهر **قوله** وما
بالغير يرتفع الخ يعني ان ما بالغير لو خلي ونفسه ونظر الى مجرد ذاته مع قطع النظر
عن الغير لا يكون شيئا **قوله** لصح سلب الماهية عن الماهية الخ وايضا يلزم ثبوت الشيء وسلبه
لان جعل الشيء شيئا عبارة عن وصفه بما لم يكن موصوفا به قبل الجعل وهو يستلزم ثبوت
الموصوف وجعله نفسه يستلزم عدم ثبوت الموصوف قبل الجعل وهو جمع بين النقيضين
قوله والسر في ذلك الخ اي السر في عدم الفرق بين الموجود والمعدوم
في امتناع سلب الشيء عن نفسه وهو رد على القوشجي حيث جوزه في المعدوم بناء على ان السالبة
قد تكون صادقة لانتفاء الموضوع والمراد بسبق التقرر هو سبق تقرر المهية على تقرر
الوجود وهذا بناء على القول باصالة المهية في الوجود مطلقا خارجا وذهنا بيانه ان
الماهية حال الوجود موصوفة بالوجود ولا ريب في تقدم الموصوف على الصفة بالذات
فالمراد بالتقدم هنا التقدم بالمرتبة والذات فان مرتبة الموصوف سابقة على
مرتبة الصفة لا التقدم بالوجود والزمان كما ان مرتبة الاربعة سابقة على
مرتبة الزوجية لان الملزوم قبل اللازم في الرتبة وان كان لا يتقدم هناك في الوجود
والزمان وبالجملة على القول باصالة المهية المهية اصل في الخارج والذهن والوجود
تابع والمهية هي المجعولة بالذات والوجود مجعول بالعرض كما ان على القول باصالة الوجود
الامر بالعكس فتقرر الوجود قبل تقرر المهية وليس هذا القول قول المعتزلة
بثبوت الممكنات في متن الواقع لانهم قائلون بثبوت المعدومات اي المهية حال العدم
بل في الازل وعلى قولهم لا يمكن التاثير في المهية ولا تكون مجعولة واثرا للجاعل واما على
القول بتقرر المهية فالمراد تقررها حال الوجود وتكون الماهية اثر الجاعل بالاثر

والمراد بتقررها ان العقل اذا لاحظ الماهية والوجود وتميز بينهما يجد الماهية قبل
الوجود في المرتبة ويجعلها موصوفة له فان قيل فعلى هذا يصح سلب الشيء عن نفسه اذا
كان معدوما اذ لا تقرر له حال العدم كما عرفت فلا يصح قوله لا يجوز سلب الشيء عن نفسه سواء
كان موجودا او لا ولا يطابقه ما ذكره الشارح نعم يتم ذلك على قول المعتزلة قلنا ان سلب
الشيء عن نفسه ملزوم لتصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده الذهني فلا يكون معدوما
وبه يحصل للمهية تقرر سابق على تقرر وجوده اذ لا يختص تقررها بالوجود الخارجي كما عرفت فلا
يصح سلبه عن نفسه حال العدم فان قيل فعلى هذا لا يكون الماهية معدومة بل موجودة
في الذهن والمفروض انه لا يصح سلب المعدوم عن نفسه فان قيل الغرض انه لا يتحقق حال عدم
ما يسلب عن نفسه ولا يمكن فرض سلب المعدوم عن نفسه لان السلب يستلزم وجوده في الذهن
فلا يكون معدوما والمقصود الرد على من قال انه يصح سلب المعدوم عن نفسه لصدق السالبة
بانتفاء الموضوع بانه لا يمكن ذلك لا بانه لا يمكن حال العدم بل بانه ليس له حال عدم قلنا
على هذا لا دخل لحديث سبق تقرر المهية على الوجود في الجواب بل كان المناسب ان يقال
حال السلب لا يكون الشيء معدوما مطلقا بل موجود في الذهن وهو مستلزم لعدم صحة
سلبه عن نفسه قلنا الوجود الذهني بل الخارجي ايضا في نفسه انما يمنع سلب ذلك
الوجود عن الشيء لا سلب الشيء عن نفسه وانما المانع منه ثبوت لتقرر الشيء في نفسه وان
كان في حال وجوده فلا بد من التمسك بحديث التقرر ليتم الكلام ومجرد الوجود ذهنا او
خارجا لا يكفي في اثبات المقصود لكن يرد انه حينئذ كان يكفي بيان ان للمهية تقررا ولا فائدة
في ان تقررها قبل تقرر الوجود الا ان يقال انه لبيان الواقع فتدبر فان قيل فعلى
هذا لا يتم قولهم تصح السالبة بانتفاء الموضوع لوجوده في الذهن لا محالة حال السلب
قلنا المراد منه سلب الصفات الخارجية الزائدة على الذات عن المعدوم في الخارج
لا المعدوم مطلقا ولا سلب الصفات الذهنية او لوازم المهية عن المعدوم مطلقا اذ لا يمكن

السلب عن نفسه لا

ذلك اللازم الا مع فرض عدم الوجود الذهنى بان يقدر عدمه حال وجوده ومن الصفات
نفى الوجود ممتنع المعدوم فيصح حال العدم واما سلب الشئ عن نفسه فلا يمكن منه سواء كان
موجودا فى الخارج ام لا كما لا يصح سلب لوازم الماهية عن الشئ كالزوجية الاربعة المعدومة
فى الخارج لعينه بزوج نعم يمكن سلب الشئ عن نفسه مع فرض عدم وجوده منه لا ذهنا
ولا خارجا ولو حال وجوده الذهنى بان يعرض عدمه بان يقال الانسان ليس بانسان مع
قطع النظر عن وجوده منه فتدبر ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشارح من التمثيل بما تيم فى الماء
لان الوجود فلا بد فيه من ان يقال سلب الوجود عن نفسه غير جايز لتقرره فى الذهن او فى
الخارج ايضا ولو تنزلا وعلى القول باصالة الماهية الوجود معدوم منه فيدخل فى قوله او معدوما
ويكون الترديد بينه وبين الموجود بالنسبة الى الماهية فتدبر **قوله** ولا يلزم التسلسل
كما مر اى كما مر فى المسئلة التاسعة فى اول ادلة امتناع ثبوت المعدوم من بيانه ان
الاتصاف لو كان ثبوتيا اى فى الخارج كان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان
ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا **قوله** بل يجعلها جعلا بسيطا المراد به ان يكون
الصادر عن الجاعل نفس الماهية **قوله** لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون الخ
يمكن ان يراد ان وجود الماهية كيف لا يكون مجعولا ويحتمل ان يراد ان اتصافها بالوجود
كيف لا يكون مجعولا ويرد على الاخير انه قد ذكر فى الدليل بطلان تعلق الجعل بالاتصاف
فلا وجه للسؤال ولا يرد مثل ذلك على الاول اذ سبق ايضا الدليل على عدم تعلق الجعل
بالوجود لان المراد ثمة عدم كونه مجعولا بالجعل المركب والسؤال هنا انه كيف لا يكون
الوجود مجعولا بالجعل البسيط فكانه توهم عدم تعلق الجعل بالوجود اصلا وكان ذلك
مستبعدا جدا بل كان نحو خلاف الضرورة لظهور حدوث امر آخر وراء الماهية يسمى بالوجود
ويكون منشأ للآثار الخارجية فاجاب بانه مجعول بالتبع وجعل الماهية مستتبع لجعله
وليس بعده وما صدر منا حتى يستنكر والغرض هنا مجرد دفع الانكار والاستبعاد والا فاثبات

كون

كون المجعول بالاصالة هو الماهية دون الوجود دليل المثام مقام بيانه هكذا ينبغى ان يفهم
هذا الكلام لا كما توهم من ان المراد سلمنا كون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل لكن كون
الوجود وجودا كيف لا يكون مجعولا وبالجملة فالاحتمالات فى الجعل والمجعول ثمة جعل الوجود
بالجعل البسيط جعل كل منها بالجعل المركب جعل الاتصاف وقد اقتصر المستدل على ابطال
ثلثة منها واختار المص قسما منها واجاب بان الاحتمالات غير منحصرة فى ثلثة وبقى هناك
احتمال اخر يسئل عنه السايل فاجاب عنه بقوله وبالحقيقة الخ واما تعلق الجعل باثنين او ثلثة
من الاحتمالات السابقة فبعيد جدا لم يذهب اليه وهم **قوله** اذ ذلك معنى الخ اى كون
الماهية مجعولة هو معنى كون الماهية موجودة اى عينه يعنى ان جعل الماهية يلزمه مجعولية
الماهية اى كونها مجعولة وهو معنى موجوديتها اى كونها موجودة فلا يمكن ان يكون كونها
موجودة بتاثير المؤثر مستقلا بل تابع لتاثيره فى الماهية بالجعل البسيط وبالجملة فكون
الماهية هو تحققها وهو من لوازم جعل الماهية غير منفك عنه فلا يكون متعلق تاثير
المؤثر بالاصالة بل بالتبع **قوله** فمعنى الكلام الخ لعل الغرض منه رفع التكرار عن قوله
وجوب لاحق فان قوله وبالحقيقة يغنى عن قوله لاحق كالا يخفى ووجه الدفع جعل بالحقيقة بمعنى
يتبعه وقوله لاحق بمعنى متاخر والتبعية وان استلزمت تاخر التابع عن المتبوع الا انه
لا باس بالتصريح به تاكيدا فتدبر ويحتمل ان يراد بلاحق غير المستقل والمراد بالوجوب
هنا الثبوت وهو المعنى اللغوى له دون اللزوم اذ اللازم تابع ومتاخر عن الملزوم فلا
فائدة فى وصفه باللاحق فتدبر **قوله** لما كان اثر المرتب الخ اقول لا ملازمة بين
الشرط والجزاء اذ حاصله انه لما كان اثر الجاعل نفس الماهية كما هو مختار المحققين امكن
الجواب بكون الاثر هو الوجود كما هو مذهب الاستاد والتنافر بين الامرين ثم فكيف
يترتب احدهما على الاخر والتوجيه انه يتبين ان المراد ان الاثر المترتب على تاثير المؤثر لما كان شيئا
واحدا له حيثيات متعددة فهو اى الاثر من حيث نفسه هوية لازمة للوجود ماهية ومن حيث

جعل الماهية ثم

بالاحق

انه منشا للآثار موجب للتعين رافع للابهام والكثرة عن الماهية وجوده ومن حيث تحليل
تحليل العقل له الى ماهية ووجود ووصفها به اتصاف فقد حصل بجعل الجاعل هذه الامور
الثلثة الا انها متحدة في العين لا تمايز بينها في الخارج فيمكن ان يجعل الاثر بالاصالة و متعلق
الجعل بالحقيقة كل منها ويجعل الباقيان اثرا بالتبع وبالعرض فمن جعل التاثير بالاصالة
في الماهية جعل التاثير في غيره بالتبع ومن جعله في الوجود بالاصالة جعله في غيره بالعرض
فيمكن اختيار كل منها في الجواب ويمكن ان يجاب ان التاثير في الاتصاف وبالاصالة
وفي غيره بالتبع الا انه لم يذهب اليه احد ولا ينحصر الجواب فيما ذكره المص من ان التاثير
في الماهية فعلى هذا التوجيه يكون المراد بقوله انما هو نفس الماهية اه الاثر الصادر عن الجاعل
والهوية الموجودة في الخارج لا الماهية المصطلحة المقابلة للوجود بل ما يعم الوجود والاتصاف
والماهية فالغرض من قوله ثم ان التحقيق اه ان التاثير انما هو بالجعل البسيط كان في الماهية
او في غيرها لا بالجعل المركب فقوله على ما هو المختار عند المحققين اي في ان التاثير بالجعل
البسيط دون المركب لا ما يوهمه ظاهر الكلام وسيأتي من ان المجعول بالذات هو الماهية دون
الوجود اذ على هذا لا ينطبق الجواب على الشرط كما عرفت فتدبر ذلك قوله كما مر فيما نقلناه
اه راجع الى قوله ومهية باعتباره اه وما نقله من شرح الاشارات هو قوله اذا صدر عن
المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة الى اخر ما نقله في
اواخر المسئلة السابعة والعشرين عند قوله تتميم تفصيلي قوله اختيار كون التاثير
في الوجود اه اي بالاصالة لا بالتبع كما لا يخفى ولكن للمتقول ويمكن اختياره والغرض مجرد
الامكان فلا يرد انه لم يذهب الى الاخير احد نعم يرد ان التاثير بالاصالة في الاتصاف
غير ممكن لاستلزامه التسلسل كما مر في الدليل فلا يمكن في الجواب اختياره كما لا يمكن اختيار
جعل الماهية او الوجود بالجعل المركب اللهم الا ان يقال الغرض الامكان مع قطع النظر عما مر
وفيه ما فيه فتدبر قوله والاثر المترتب امر واحد اه اي يكون اثر الجعل شيئا يحلله

العقل الى ماهية ووجود لا نفس احدهما فتدبر قوله من لوازم مهية الممكن اي كان من لوازم
وجوده الذهني او الخارجي قوله او مع الامكان شرطا او شرطا الظ من العبارة كون الامكان
شرطا او شطرا الظ مما ذكره في المسئلة الثانية والعشرين كون الحدوث شرطا او شطرا و
هو المش ويمكن جعل الشرط والشطر هنا متعلقا بالحدوث فتدبر قوله فقد التزم جماعة
ممن يرى ان العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان استغناء الممكن في البقاء عن المؤثر
وجماعة منهم لم يلتزموه بل قالوا باحتياجه اليه دائما لتجدد الامثال كما ذكره قوله او بتوارد
الوجود اه الفرق بينه وبين تعاقب الامثال انه في الاول ينعدم شيء ويوجد مثله لا نفسه
وفي الاخير ينعدم ويوجد بعينه لا مثله بناء على اعادة المعدوم كما اشار اليه بقوله على ما
عدم بعينه وعلى الاول يتعدد الوجود والموجود وعلى الثاني لا تعدد الا في الوجود ومن ثم
لم يقل فيه بتعاقب الامثال لان الوجود لا مثل له اذ لا مهية له قوله والاجسام غير باقية
عنها هذا مذهب النظام فانه ذهب الى تركب الجسم من الالوان والاضواء والطعوم
والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها الا ان هذه
الاشياء عنده جواهر لا اعراض وانما سميت اعراضا هنا بناء على المشهور فاذا كانت هذه
الامور متجددة عنده لزم تجدد الاجسام ايض واحتياجها دائما الى المؤثر لا في البقاء
بل في الحدوث آنا فآنا واعلم ان القوشجي ذكر هنا في بيان احتياج الاجسام الى المؤثر دائما
على هذا القول انها غير خالية عن الاكوان وفيه ان الاحتياج في الاكوان لا يستلزم الحاجة
في نفس الجسم الا ان يقال تركبه منها فتدبر وربما يؤول بما تجدد الاعراض وعليها هو نفس
الطبيعة والعلة لا تبقى بزوال المعلول انه وجود ما لا يمكن انعدامه لزم تجدد الجسم
ايض فتدبر قوله اذ المتبادر اه علة القول لا وجود ثان قوله الوجود الفايض اه اي الباقي
المستمر قوله لو كان الوجود الثاني اه انما سماه بالوجود الثاني والاول مع ان الفرض
اتحاده وعدم تجدده نظرا الى ظرفيه اعني الزمان الثاني والاول وكانه قال لو كان الوجود الكائن

في الزمن الثاني منفصلا عن الوجود الكاين في الزمن الاول قوله دوام احتياجه اي
اصل حاجته الى المؤثر دائم فلا يلزم تحصيل الحاصل فتدبر قال الخفري على تقدير كون
الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور وقال الا انا بعد بيان الدور لا نرى اه ماذكر
ويرد ماذكره في بيان الدور انه لا دور لامكان توقف الايجاد الخارج على موجود غير ما
توقف على ذلك الايجاد وماذكره في جواب لا يرد فيه انه يفيد خلاف الفرض لو توقف
الايجاد على بعض الموجودات لان الفرض كون العلة ايجادا خارجا عن الموجودات
ولا يلزم الدور وخلاف الفرض غير لزوم الدور ولو قيل مجموع الموجودات لامكانها
لابد لها من ايجاد خارج عنها ومن حيث احتياجه الى محل لابد ان يكون محله بعض
هذه الموجودات فالايجاد يتوقف على ما يتوقف عليه لزم توقف الشي على نفسه لا
الدور والفرق ان الدور يستلزم وجود امرين يتوقف كل منهما على الاخر بخلاف ما نحن
فيه فان الايجاد اذا كان محله الموجود وجوده بذلك الايجاد كان موجدا لنفسه
لا الدور وان كان الدور يستلزم توقف الشي على نفسه فتدبر قوله الا انا واما ما افاده
السيد الداماد ثم الفرق بينه وبين توجيهه لكلام المحشي انه جعل الموجود عبارة عن
الفرد الخارجي بلا تعيين فرد منه والداماد جعله عبارة عن نفس الطبيعة واما قوله فيه
ما فيه فلعله اشارة الى ما اورده عليه صدر الحكماء كما مر في حاشية عبد الرزاق قوله
اي يكون مبدا لجميع افراده الظ انه تفسير لقول المحشي من حيث هو فيكون المراد بالموجود
المطلق في كلامه جميع الافراد قوله وما ذكره بعض المحشين في حاشيته حاشيته الى قوله واحد
الحل ما ذكره ان جميع افراد الموجود اذا لم يكن له اي لكل واحد منه سبب وجب ان يكون
بعض افراده واجبا بالذات اذ لا يمكن وجود الموجود لغير الواجب لا بالواجب ووجه كونه
واهيا انه لابد من اخذ تلك المقدمة كما لا يخفى ومن ثم قال بل لابد من اخذها على ما قرره
قوله وانت تعلم انه يستنبط وجه الانطباق قول الشيخ الموجود كله اه اي لا سبب لكل فرد

من افراد

من افراد الوجود وهو بعينه ما ذكره الا انا بقوله اي يكون مبدا لجميع افراده ولا يدل كلام الشيخ
على ان الوجود الحقيقي لا سبب له قوله ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي اه ربما يقال ان مراد الفاضل
المعاصر بالوجود الحقيقي ما ذكره بقوله في تحققه في الخارج وقوله واجبا تحققه في الخارج يعني
ان الوجود الحقيقي هو نفس طبيعة الوجود بلا حاجة في تحققه في الخارج الى امر زايد على حقيقته
الوجودية فظهر انه لم يجعل الوجود الحقيقي طبيعة كلية بل جعلها متحققة في الخارج بنفسها بلا
ضميمة وهو الوجود الحقيقي قوله فكان فيما استدل به على ذاته اي استدل في الوجه الاول
بالواجب على ذاته لانه فرد من الموجود المطلق قوله ويقرب من ذلك ما ذكره اه انما كان ذلك
قريبا مما ذكر لا عينه للفرق بينهما وهو انه جعل هذا البرهان من طريقة الصديقين باعتبار ان
الواجب تعالى فرد من الوجود كما مر واما بعض المحققين فجعله منها باعتبار انه استدل على الواجب
تعالى بالوجود المطلق وهو منتزع من ذاته تعالى بذاته فيكون كلامه على ان الوجود منتزع من ذات
الواجب لا لان ذاته تعالى فرد منه فتدبر قوله وفرق ما بينهما كلمة ما للتعظيم اي فرق عظيم
ووجه الفرق ان الوجود الذي هو ذات الواجب هو الوجود بشرط لا والوجود الذي وقع في
الاستدلال هو لا بشرط شي قوله لا انه منتزع من ذاته لا يقال الانتزاع منه موقوف على تصوره
بالكنه وهو ممتنع قلنا التصور بالوجه كاف لصحة الانتزاع قال الخفري ليس له مبدء بالذات
المراد بالمبدء بالذات ما لا مبدء له جميع انحاء العدم قوله الا انا اي مبدا خارجا عنه
ان المبدء مقيد بالخارج فهو مقدر وبهذا القيد صح الدليل قوله وايضا كان علة المجموع
ثم الفرق بينه وبين ما تقدم عليه ان هنا اعتبر الجزئية وفي السابق اعتبر مجرد التقدم وان احتج
بلا اعتبار الجزئية قوله واما ما ذكره بعض المحققين ففيه اه لعله فهم من كلامه علة المجموع
من حيث المجموع فاورد عليه ان علة المجموع من حيث المجموع لا يجب ان يكون علة لكل جزء منه
بل يكفي عليته لجزء منه لكن مراد بعض المحققين هو العلة المستقلة للمجموع ولا بد فيها من
كونها علة لكل جزء من المجموع فاندفع ما اورده عليه قوله وما ذكره ثانيا من ان علة

المجموع ثم وجه المنع انه ربما كان علة المجموع علة لبعض اجزائه ويرد عليه ما اورده على اول الوجهين
انه ليس مبنيا على كون العلة علة لكل جزء بل بناؤه على لزوم كون المبدء متقدما ومتاخرا من
حيث انه خارج عن المجموع ومن حيث انه من جملته فتدبر قوله وانه على هذا فيتجه ثم ربما
يقال ان حمله على المجموع دون الآحاد لبيان الواقع لا لانه لو حمل على الآحاد لم يتوجه
الايراد وفيه بعد وتعسف قوله اى فى حال الوجود هذا تفسير لقيد الحيثية وبالجملة
فالحيثية اما تعود الى موضوع الحكم بان يكون المراد ان الموجودية ليس لها سبب كما حملها
عليه هنا ملا عبد الرزاق واما تكون قيدا وشرطا للموضوع كما يقال الجسم من حيث يتحرك ويسكن
موضوع علم الطبيعى واما تكون للحين والوقت ولا يخفى ان حملها على هذا المعنى قوله بالتقريب
الذى اشار الى ما ذكر فى حاشيته قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق بقوله فنعم وجود
فرد للموجود غير الممكن قوله لانه قريب المأخذ منه وجه القرب ان الموضوع فى كل
منهما مجموع الموجودات والاستدلال به واشتراكهما فى اخذ ان الممكنات فى حكم ممكن واحد
فى جواز طريان العدم عليها قوله وفائدة الحيثية ان الوجوب والوجود لها حيثية واحدة
فى الخارج اى يتحدان فيه وانما يتعددان فى تعمل العقل واعتباره ولا ينفك شئ منهما عن
الآخر فى الخارج والوجود الذاتى عين الوجوب كذلك والوجود الغيرى عين الوجوب كذلك
وفى العقل يصير الوجوب صفة وتابعا للوجود قوله لانه شرط وقيد المراد بالشرط ما يكون
جزءا فى الموضوع كما مر وبالقيد ما يكون للحال والوقت قوله وسلم الملازمة الاولى
على الاول اى على الشرطية والمراد بالثانى هو القيد قوله تمكن بالامكان العام انما قال
ذلك لانه مجامع للوجوب قوله لظهور استدراكه قيل لا استدراك فيه لان المراد بامتناع
عدم جميع الموجودات امتناعه فى نفسه وح لا بد من قوله وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم
تقدمه على نفسه فتدبر قوله على قريب من التعليلية انما قال على قريب من التعليلية لان
الوجود كاشف عن الوجوب وعلة له فى الذهن اى للعلم والعلة الحقيقية ما تكون

علة فى الخارج اى للايجاد قوله هو ما ذكرنا الا ما هو الظاهر منه ما ذكره هو كون الحيثية بمعنى
الوقتية اى فى حال الوجود كما فسرها به وما هو الظاهر هو كونها جزءا وشرطا للموضوع كما مر قوله
ان الماهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى اى بمعنى الجزئية اى يكون التقييد بالوجود بذلك
المعنى لا بمعنى فى حال الوجود والمراد ان الماهية مع ضم الوجود اليها لا وجود لها اى لا
وجود لها ولقيدها وهو الوجود قوله وهو لم يتعرض فى الاعتراض لهذا اى الغرض لم يتعرض
فى الاعتراض على الشق الثانى انه لا وجود للممكنات مع ضم الوجود اليها لاعتباريتها ولو كان
غرضه بالقيد هو التقييد والجزئية وجب ان يورد عليه انه لا وجود لها مع قيد الوجود
الباب الثانى فى الماهية المسئلة الثانية فى التشخص قوله بل هى عوارض خارجة من التشخص تتوقف
عروضها على صيرورة الشخص متشخصا اقول المراد من تلك العوارض ما يسمونه ما به التشخص
وفيه اشكال لان تحقق الشخص متوقف على عروض التشخص له وهو موقوف على تلك العوارض
اعنى ما به التشخص فاذا توقف عروضها على صيرورة الشخص متشخصا لزم الدور ويمكن الجواب
بان تلك الاعراض بمنزلة الامارات والعلامات التى يعرف بها التشخص وليست متشخصة
بالحقيقة بل المشخص حقيقة هو نحو وجوده الخاص كما صرح به فى الحاشية القديمة وفى
حاشية ملا ميرزاجان على الاشارات ان اطلاق التشخص على تلك العوارض باعتبار انها
لوازم التشخص لا ان لها علية بالنسبة اليه بل الامر بالعكس انتهى ويمكن الجواب بابتناء
ذلك على قاعدة الحكماء من تشخص الهيولى بالمادة المتشخصة باعراض حالة فيها سابقة على
ذلك التشخص مقارنة لتشخص آخر يعلل باعراض اخرى متقدمة على تشخص آخر وهكذا الى غير
النهاية فيتوقف عروض العوارض على تشخص سابق على عروضها متشخصة بعوارض اخرى و
يتوقف تشخص الشخص الثانى على عروض العوارض الاخيرة للتشخص الاول وقس على ذلك الكلام
فى كل تشخص فتدبر قوله اى لم يكن بحيث يمنع تصوره انما فسره بذلك تنبيها على ان
التشخص والجزئية ليس نحو الادراك وتابعا له وهو الادراك بالاحساس او بالخيال كما هو

مختار محقق الدواني وان كانت الجزئية بحسب احد الادراكين بمعنى اعتباره في تعريفه وتحققه
لا اخذ منع تصوره من وقوع الشركة فيه بل الجزئي والتشخص ما فيه حيثية تمنع من صدقه على
الكثير **قوله** ومغايرته بالاعتبار فمن حيث انه منشأ للآثار يسمى وجودا ومن حيث يمتنع
على كثيرين يسمى تشخصا ومن حيث انه يمتاز الاشخاص به يسمى ايضا تشخصا **قوله** لو ثبت
عدم انعكاس هذا الاستلزام اي استلزام انتفاء الوجود انتفاء التشخص **قوله** ذلك الاستلزام
اي استلزام الوجود للتشخص **قوله** لكنه غير ثابت اي عدم انعكاس الاستلزام غير ثابت
بل ممتنع لان كل متشخص موجود كالعكس بالضرورة **قوله** وليس مراد من يقول الخ اي ليس مراد
القايل بوجود الطبايع وجودها مع الكلية بلا تشخص بل وجودها متشخصة فلا يتحقق
وجودها بلا تشخص وهذا رد لقوله بناء على وجود الطبايع عند من يقول به **قوله** وليس هناك
تفاوت الخ اي ليس في الجزئي حيثية تمنع تصوره من الشركة لتلك الحيثية بل التفاوت
انما هو من جهة الادراك والمدرك بالكسر اذ لا تفاوت في المدرك بالفتح **قوله** زعما ان ذلك
هو مناط التشنيع الخ اي ان كون الجزئية بامر زايد على المهية وبنفس المدرك بالفتح لا بالادراك
هو سبب للتشنيع على الحكماء فان المدرك اذا كان شيئا واحدا ليس فيه امر زايد هو به حيثية
الجزئية لا يعزب عن علمه تعالى شيء وان كان علمه بجميع الاشياء على وجه الكلية بخلاف ما
اذا كان فيه امر زايد فانه تعالى لا يحيط علمه به لجزئيته فنتيجة التشنيع **قوله** فبعيد
عن التحقيق اقول ربما يتوهم التنافي بين هذا وبين قوله في مسئلة وجود الكلي الطبيعي
عند قول المصنف وهو كلي طبيعي بعد نقل عبارة من الشفا ومن هذا يظهر ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك الخ ويمكن الجواب بان مراده ثمة انهما لا يتحققان بدون اعتبار الادراك
لاخذ التصور في تعريفهما وكذا الشركة وعدمها ومن المعلوم ان الشركة وعدمها انما هما
في الذهن وبعد الادراك ومراده هنا ان الجزئية بامر زايد لا بمجرد الادراك الخاص فتدبر
قوله الى غير ذلك اقول من ذلك لزوم كون الكلي الطبيعي موجودا بنفسه بلا تشخص

زايد عليه

زايد عليه فيلزم كون الامر الواحد الشخصي محلا لعوارض كثيرة متضادة كما مر عن الشفاء فتدبر
قوله اذ الوجود عندهم ليس له مهية اي فيلزم عدم تعلق علمه تعالى به لجزئيته بنفسه و
عدم امكان تصوره على وجه الكلية لعدم كلي له فيبقى التشنيع بحاله **قوله** بل تحقيق مذهبهم
الخ وهو ان علمه تعالى محيط عام غير محدود ولا محصور وهذا مرادهم بان علمه تعالى
كلي فتدبر **قوله** اذ تشخص كل مقولة الخ فتشخص الجوهر جوهر وتشخص الكم كم وهكذا **قوله**
على ان المراد الخ هذا بناء على ان التنزل والمماشاة والا فنقول منع انحصار الممكنات
في تلك المقولات لعدم برهان عليه بل ولا قايل به وان الاجناس العالية منحصرة فيها
وان مثل الوحدة والنقطة خارجتان عنها فلا تغفل **قوله** الاول انه لو كان موجودا الخ
قيل هذا الدليل مبني على بطلان التسلسل في المعلولات اي من طرف العلة بان يكون الامر
الذي في الطرف علة لسابقه وهكذا وفي بطلانه تامل وفيه ان بعض براهين ابطال
التسلسل وان لم يشمله كبرهان الاسد والاخصر الا ان اكثرها يشمله كما سيصرح به الشارح
وانما كان مبناه على التسلسل في المعلولات لان تشخص هذا التشخص سبب لتشخصه وتشخصه
لتشخص آخر وهكذا وفيه نظر لان تشخصه موقوف على تشخص تشخصه وهكذا فيكون
التسلسل في العلل فتدبر **قوله** وهو ضعيف قيل اعتبارية التشخص عبارة عن كون الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده كما في الوجود فيكون المراد بوجوده كون الخارج ظرفا لنفسه لا
لنفسه واذا صار الخارج ظرفا لوجوده وجب كون تشخصه زايدا عليه وفيه انه ممنوع بل
يمكن ان يكون تشخصه بنفسه اي متشخص هو نفس هذا التشخص كما ذكر واشله في الوجود
ولو صح ما ذكره لزم كون واجب الوجود امرا اعتباريا لان الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده وتشخصه
ووجوده ولا لازم زيادة وجوده وتشخصه على ذاته مع انا لا نم ان المراد باعتبارية التشخص
ما ذكره بل ما ذكره الشارح من اتحاده في الخارج مع المهية وزيادته عليها في الذهن فتدبر
فيجوز ان يكون موجودا بوجود مغاير زايد على وجود المهية في الخارج بلا تشخص زايد

الوجود

عليه فان المراد بموجوديته بناء على ما فسّر به اعتباريته ان يكون وجوده في الخارج زائدا
على وجود الماهية فتدبر قوله اذا كان له ماهية كلية انما وصفها بالكلية لان الماهية قد تطلق
على الذات وما به الشيء هو هو وقد يطلق على ما يقال في جواب ما هو والواجب تعالى
ليس له ماهية بالمعنى الثاني دون الاول فتدبر قوله وظني ان الكلام الخ دفع دخل تقريره
ان مراد المستدل وجود مفهوم التشخص ولا ريب انه ماهية من الماهيات فلا بد من زيادة
تشخصه عليه كما اعترفت به وتقرير الجواب ظاهر قوله الثاني الخ هذا التسلسل في العلل لان
عروض التشخص لحصة من الماهية موقوف على عروض تشخص اخر له قبل ذلك وهكذا ولا اشكال في
بطلانه قوله لتوقف عروضه الخ حاصله ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ووجوده
والتشخص عين الوجود او لازم له فلا بد من تحقق التشخص للماهية قبل عروضه لها ويظهر من هذا
الدليل ان مراد المستدل من وجود التشخص وجوده بالاستقلال واما وجوده بوجود الماهية
بان يكون هناك وجود واحد ينسب الى كل من التشخص والماهية فليس الكلام فيه ويمكن
الجواب عن هذا الدليل بناء على قول الحكماء من قدم المادة وان الحوادث مسبوقة بالمادة
بان تشخص المادة بامور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص مقارنة لتشخص اخر معلل
بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له قوله واورد عليه الخ
حاصله ان تميز الماهية انما هو بالتشخص لا سابق عليه بمعنى ان وجود الماهية ووجود
التشخص دفعة واحدة قوله لان الفصول ليست الخ فيه انه خلاف ما صرح به القوم
من ان الفصول من عوارض الاجناس وصفات له ولا ينافي ذلك كونها عللا لها لان العلية
انما هو بحسب الوجود الخارجي والعروض والاتصاف انما هو في الذهن والجواب ان المراد
كون الفصل جوهرا ليس عرضا بالنسبة الى الجنس بل هو جوهر حال فيه فلا يحتاج حلوله
فيه الى محل موجود قبل حلوله فيه بخلاف التشخص فانه عرض يحتاج الى موضوع موجود
قبل حلوله فيه والفرق ان الفصل والجنس موجودان بوجود واحد بخلاف العرض فانه موجود

بوجود

بوجود غير وجود موضوعه ومن ثم يحتاج الى وجود موضوعه قبل عروضه والمعروض هيهنا
ايضا ان التشخص وجوده غير وجود موضوعه واما كون الفصل صفة للجنس ومن عوارضه فهو
امر اخر غير العرضية والعوارض الذهنية لا تحتاج الى وجود معروضها قبل عروضها في الخارج
وقد ظهر بما ذكرنا ان الصفة الذهنية يمكن كونها علة خارجية كالفصل بالنسبة الى الجنس
وكالوجود بالنسبة الى الماهية بناء على اصالة الوجود فان وجودها تابع وموقوف على الوجود
في الخارج مع انه صفة لها في الذهن فهي في الخارج تابعة للوجود وفي الذهن متبوع له لانه
صفة له ذهنية فاندفع ما اورد على من جعل الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر بانه صفة
له متاخرة عنه فلا يكون علة له سابقة عليه للتنافي بين لازمي الصفة والعلية وهما
السبق واللحوق الا ان يقال ان وجود صفة الامكان في الخارج فرع وجود الممكن لان وجوده
عين وجود المنتزع منه وافتقار الممكن الى المؤثر سابق على وجوده بخلاف الماهية فانها
فرع لتحقق الوجود في الخارج ويمكن ان يقال ان علة الحاجة الى المؤثر هو الافتقار الذاتي
للممكن ويمكن ان يقال المراد بكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر انه علة له في العقل لانه
اذا لاحظ الممكن وجد في ذاته لا يقتضي الوجود والعدم فيصفه بالامكان ولا شك في
تساوي نسبته الى الوجود والعدم فاذا وجد رجحان طرف وجوده حكم عليه بعد الامكان
بالحاجة الى المؤثر فقد يكون الحكم بالامكان والحاجة بعد وجوده قوله على ان
التشخصات فيه انه مناف لما ذكره وسيصرح به ايضا من ان نسبة التشخص بالقياس
الى الماهية وان كان كالفصل بالنسبة الى الجنس في انه علة لتعين النوع وامتناع فرض
صدقه على كثيرين الا انه يمتاز عنه بانه عرض يتوقف عروضه لموضوعه على سبق وجود
موضوعه بناء على وجوده بوجود مغاير لوجود موضوعه كما هو العرض فان ثبوت شيء لاخر
موقوف على سبق وجود الاخر كما هو ظاهر والاولى في الجواب عن اصل الايراد بالفرق بين
التشخص والفصل لان الفصل موجود بوجود الجنس بمعنى ان وجودهما واحد وليس له وجود

مغاير لوجوده بخلاف التشخص فان الغرض انه موجود بوجود غير وجود المهية فى الخارج فلا
من سبق وجودها عليه ولو كان للفصل وجود غير وجود الجنس فى الخارج وجب سبق
وجود الجنس عليه قطعا لانه صغير لم فتدبر قوله واقوى ما تمسك به القايل بعينية
التشخص اى اقوى دلايل القول بوجوده فى العين اى فى الخارج اقول هذا القول اما مبنى على
ان الوجود مغاير للتشخص حقيقة او على اصالة الوجود الا ان ما ذكره المستدل من انه
جزء التشخص لا يناسب الاخير الا ان يؤول هذا ان كان مراده ان الخارج ظرف لوجوده و
اما لو اراد انه ظرف لنفسه فلا نزاع لان القايل باعتبارية ايضا يقول به كما فى الوجود فتدبر
قوله كذلك الماهية النوعية الخ لم يقل هنا انها مبهمة فى العقل كما قال فى الجنس لان
النوع عندهم متحصل فى حد ذاته لا ابهام فيه فى ظرف الواحد ويجب وقوعه فى نفس الذهن
وانما ابهامه بالقياس الى افراده وبالنظر الى الزمان بخلاف الجنس فانه مبهم فى حد ذاته
وفى متن الواقع لعدم تحصله بدون انضمام الفصل اليه قوله بهويا تها لا بمتشخصاتها
هذا اما بناء على انها امارات وعلامات للتشخص لا انها متشخصة حقيقة كما مر و
اما ان المراد ان للمتشخص وجود غير وجود المهية متميز عن وجودها وفيه بعد والمراد
بهوياتها اما تشخصاتها كما سيصرح به واما نفس الاشخاص وفيه ما فيه او نحو الوجود
الخاص بالشخص ان كان التشخص غير الوجود فتدبر وكلامه مبنى على ارادة العوارض المشخصة
من المشخصات ولو قيل ان التشخص هو نحو الوجود الخاص اعنى نفس التشخص اتحد الهوية مع التشخص عينا او اعتبارية
فتدبر قوله فان قلت حاصله انه اذا كان عدم وجود للتشخص مغاير لوجود المهية سيالا
يلزم اعتباريته المهية ايضا بناء على انه ليس لها وجود غير وجود التشخص بل نسبة الوجود اليهما
على السواء وحاصل الجواب انهما وان وجدا بوجود واحد الا انه وجود المهية اصالة و
وجود له تبعا والسؤال والجواب مبنيان على اصالة المهية فى الخارج ومغايرة التشخص
للوجود فيه وكذلك قوله وهما متحدان الى قوله وجودا وقوله وهذا هو المراد الى قوله

بل هو متحد فى الوجود مع المهية اى فى الخارج مبنيان على المغايرة المذكورة وجميع ذلك
مناف لما استقر من اتحاد الوجود والتشخص فى الخارج قوله متحصلة فى ذاتها الخ اما
مبنى على وجود الماهيات بانفسها بوجود عقلى لا فى ضمن الافراد وهو وجود رب النوع
واما مبنى على اصالة المهية وتقررها ولو بشرط الوجود وفى حالة قوله والى الخصوص الى قوله
بالعرض هذا ينافى ما زعمه من اتحاد الوجود والتشخص فى الخارج فان مراده من ان نسبة الوجود
الى الماهية بالذات والى التشخص بالعرض ان نسبته اليهما فى الخارج لا فى الذهن فتدبر جدا قوله
ومما ذكرنا الخ اى من ان وجود الفرد منسوب الى الماهية بالذات والى التشخص بالعرض وان
نسبته الى الجنس والفصل على السواء بمعنى انه بالنسبة الى كل منهما بالعرض والى المجموع
بالذات ظهر فساد ما زعمه الشريف وتوهمه من تساوى نسبة الجنس الى الفصل ونسبة
التشخص الى الماهية من استلزام ذلك كون الوجود بالنسبة الى كل من التشخص والمهية
بالعرض كما بالنسبة الى الجنس والفصل وهو مبنى ايضا على مغايرة الوجود للتشخص ووجه
التوهم ان تساوى النسبتين انما هو فى تحصل الماهية وتعينه بالتشخص كتحصل الجنس بالفصل
لا مطلقا فلا ينافى اختلافهما فى ان نسبة الوجود الى الماهية بالذات والى كل من الفصل
والجنس بالعرض وهنا اشكال وهو ان المراد ان كان ان نسبة الوجود الى كل من
الجنس والفصل فى الخارج على السواء ففساده ظاهر اذ لا وجود لهما فيه لا اصالة ولا تبعا
فانهما هنا من الاجزاء التحليلية العقلية وان اريد ان نسبته اليهما فى الذهن سواء
ففيه ان لكل منهما فيه وجودا مستقلا لا اتصاف احدهما فيه بالاخر والجواب
ان المراد ان نسبة الوجود الخارجى فى الذهن اليهما سواء بخلاف نسبته فيه الى
المهية والتشخص وبه يندفع مثل ذلك الاشكال بالنسبة الى وجود الماهية والتشخص
وان قيل ان ذات الجنس والفصل اى ما ينتزعان منه متحدان فى الوجود الخارجى ارتفع الا
شكال ايضا فتدبر قوله ظهر ان لا وجود الخ اى لا وجود بالذات لجزء التشخص اعنى الماهية

كما لا وجود بالذات الكل من الجزئي الماهية اعني الجنس والفصل وليس المراد نفي الوجود مطلقا
ولو بالتبع اذ لم يظهر ذلك مما ذكره والحاصل انه ان اراد نفي الوجود بالذات ورد عليه
ما اورده الشارح وان اراد نفيه مطلقا ورد انه لم يظهر مما ذكره وعلى الاول ان كان مراده من قال
بوجود الطبايع في الخارج وجودها بالذات اتجه الخلاف وان اراد به الوجود في الجملة
فلا نزاع وعلى الثاني كان النزاع حقيقيا على التقديرين ووجه ظهور ما ذكره من كون
نسبة الماهية الى المتشخص نسبة الجنس الى الفصل بناء على ما زعمه من تساوي النسبتين
من كل الوجوه فكما لا وجود للجنس في الخارج بالذات فكذا الماهية وقد عرفت الجواب عنه
واما ظهوره مما ذكره من كون الاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها
فلان المراد بالهوية في كلامه التشخص واذا كان نفس التشخص متمايزا عن شخص اخر لا بامر زايد
عليه لم يكن الموجود في الخارج الا التشخص اذ لو وجد الطبيعة فيه لتم اشتراك الاشخاص
فيها فلا بد مما به يمتاز بعض عن اخر فلم يكن الامتياز بنفس التشخص بل بجزئه وهذا بناء
على انه يلزم القايل بوجود الطبايع في الخارج وجودها ممتازة عن التشخص وهو غير لازم
لان من يذهب الى وجودها يقول انه بان ليس في الخارج الا موجود واحد ويلتزم بان
تمايز الاشخاص بهوياتها لا بمشخصاتها ومع ذلك يقول بوجودها في الخارج بمعنى
ان ذلك الوجود الشخصي منسوب الى الماهية اصالة والى الهوية تبعا كما ذكره الشارح وهذا وجه
قول الشارح وظهر مما ذكرنا فساده ولا يخفى انه اذا كان تمايز الاشخاص بالمشخصات لا
بالهويات اي بنفسها الزم ان يكون للمشخصات وجود ممتاز عن وجود الطبايع فزعم
المحقق الشريف ان مبنى القول بوجود الطبايع في الخارج ان تمايز الاشخاص بمشخصاتها
لا بنفسها وقد عرفت انه غير لازم وقوله نسبة الماهيات الى المشخصات انه مبني على دخولها
في الاشخاص والاولى ان يقول نسبتها الى التشخصات كما ذكره الشارح **قوله** وان اراد ان في الخارج
موجودتم الفرق بينه وبين الترديد الاول انه فرض وجود الماهية مع وصف الكلية في

الخارج

الخارج في الاول وفي الثاني فرض عروض الكلية لصورة الموجود في الخارج بعد تصوره لا في الخارج
اعلم انه على القول بان الكلية والجزئية بنحوي الادراك العوارض المشخصة خارجة عن التشخص
وسبب مدخليتها في الجزئية والتشخص على هذا القول انه لما كان الجزئية بالاحساس الظاهري
او الباطني وهو لا يكون الا بعوارض معينة محسوسة اذ الحس لا يتعلق الا بما يكتنفه العوارض
المادية كان مقارنتها للمهية سببا للاحساس المستلزم للجزئية واما الادراك العقلي فلا
يحتاج الى تلك العوارض بل لا يمكنه الادراك معها ومن ثم وجب تجريد المهية عنها عند
التعقل فتدبر واعلم ان في النسبة بين الوجود والتشخص مذاهب اربعة **احدها** اتحادهما وخالف
الشارح اليه **الثاني** تقدم الوجود عليه واختاره من قال ان ثبوت صفة الشيء متاخر عن وجوده
في نفسه **الثالث** عكس الثاني واختاره من قال ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد **الرابع** قول المحقق
الشريف وهو تغايرهما بلا تقدم وتاخر وتنبيه بانه لو تقدم الوجود على التشخص لزم وجود المبهم
في الخارج ومع العكس يلزم كون المعدوم ذا هوية في الخارج كل ذلك بحسب المرتبة دون الزمان
قوله اي في كونه امرا عقليا ثم لا يخفى انه لم يتقدم مرجع الضمير في كلام المصنف على ما فسره به
الا ان يقال تقدم معنى لا لفظا لان الكلام في التشخص وهو امر عقلي مميز للمهية ويمكن
ارجاع الضمير الى التشخص كما يرجع اليه الضمير في قوله اليه وقوله وجد مشاركا للغير فتدبر
قوله بنفس ذاتها ممتازة فيه بحث لان المتبادر منه ان امتيازه بنفس ذاته لا بتشخص زايد
عليها وهذا من خواص الوجود الواجب تعالى ونحوه مما ليس له مهية كلية كالوجودات الخاصة
كما مر في كلام الشارح واما ما له مهية كلية فلا يتشخص بنفس ذاته بل بتشخص زايد سواء انحصر في فرد
كالعقول والافلاك ام لا كالانسان مثلا فالاولى ان يقال المهية قد تكون متشخصة بنفسها
كما مر او بتشخص زايد عليها ثم قد يستند تشخصها الى نفسها او لوازمها كما في العقول ونحوها
او الى عوارض خارجة عنها كساير الماديات فتدبر وهذا هو مراد الشارح كما يدل عليه اول كلامه
وان عرض لتصورها في الاخر **قوله** لكونها الى قوله او التعلق بالمادة هذا التعليل ظاهر في ان

ما يتشخص بنفس ذاتها منحصر في المجردات ولا يمكن ذلك في الماديات وانه لا بد فيها من تشخصها
بالعوارض قوله الى القيام او التعلق بالمادة اى الى القيام بالموضوع كما في الاعراض او التعلق
والحلول في المادة كالصور اولا والمراد عدم الاحتياج الى قيام العوارض بالمهية بخلاف المادية
فانها محتاج في تشخصها الى تعلقها بالمادة وقيام العوارض بها كما سيجيء والثاني اولى وهو
المناسب للسياق والمقام قوله ضرورة ان كل تام حاصله انه لا بد في التكثر من اقتران العوارض
بالمهية مع تكثرها مانع فمتى احد الامرين لا تكثر في الافراد وباعتبار عدم تكثر العوارض
في الافلاك انحصر كل نوع منها في فرد قوله مستندا لتكثر على الاطلاق المراد بقيد
الاطلاق انه لا مستند للتكثر الا المادة فلا تكثر بدونها لكنه لا ينعكس كليا بل قد يكون
الشيء ماديا بلا تكثر في افراده كالافلاك قوله الموجب لتشخصها تلك ثم هذا تم في ان
تلك الامور متشخصة حقيقة وما يأتي بانها امارة للتشخص وان تلك الامور متشخص
بتشخص الماهية كما صرح به المحقق الدواني وكونها متشخصة بتلك الامور لا يوجب دخولها
في التشخص فتدبر قوله لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص هذا بناء على ما سيأتي
من ان المراد بذلك الكلام انه من انضمام الكلي الى الكلي في العقل لا يحصل صورة تمنع الشركة
فيها لا انه لا يمكن من ضم الكلي الى الكلي في الخارج حصول التشخص منه ولو سلم فمعناه انه لا يحصل
التشخص من ضم كلي الى كلي بان يكون المجموع شخصا واحدا لا انه لا يكون الكلي مفيدا لتشخص كلي
اخر اذ لا مانع منه كما صرح به المحقق الدواني وملا ميرزاجان في حاشية الاشارات وسيأتي
تمام الكلام قوله اى الغير المشترك فيها اقول اما ان يراد به معنى يختص بشخص ولا يشاركه فيه
غيره من الاشخاص كما هو الظاهر من كلام قول الشيخين في تعليقها انها التشخص هو ان يكون
الخ واما ان يراد به ان فرد من ذلك المعنى لا يشاركه فرد اخر منه في ذلك المعنى كما يظهر من قول
الشيخ والمكانية مشترك فيها لان مكانا تام وعلى الاول يرد ان المعنى الغير المشترك ان
اريد به التشخص فلا انحصار له في الوضع والاين والزمان بل الكم التشخصي ونحوه ايضا يختص

قوله له

بفرد

بفرد ولا يشاركه غيره فيه من الافراد وان اريد به النوع ورد ان نوع الاين ونحوه ايضا يشترك
فيه جميع الافراد وعلى الثاني ان الوضع ونحوه تشترك فيه افراده والجواب ان المراد به معنى
يمتاز ويتشخص بنفسه لا بغيره وفي استفادة هذا المعنى من ذلك الكلام اشكال الا ان
يقال المراد بالاشتراك وعدمه الاشتراك وعدمه في الذات والطبيعة لا المفهوم فان
مفهوم الوضع كالكم مشترك فيه واما ذات الوضع وطبيعته الموجودة في الخارج في ضمن
فرد فلما كانت متشخصة ممتازة في الخارج عن فرد اخر بنفسها لا بعوارض تنضم اليها كانت
غير مشترك فيها بمعنى ان ذلك الفرد لا يشارك في تلك الطبيعة غيره من الاوضاع لا
طبايع تلك الاوضاع بناء على ان المهية المتشخصة بنفسها ينحصر نوعه في فرد كما هو
بخلاف الكم ونحوه فانه يشترك في طبيعة الموجودة كل فرد من افراد الجسم لاتحاد نوع الكم
ورجوع جميع افراده الى نوع واحد لامتيازه وتشخصه بامر زائد على اصل الطبيعة فيكون
المراد بعدم الاشتراك في الوضع ونحوه عدم اشتراك الافراد في الطبيعة الموجودة في الخارج
لا المفهوم والمراد بالاشتراك في غيره الاشتراك فيها هذا ما ظهر لي في توجيه المقام
وان عقل عنه اقوام واما مع القول بوحدة الطبيعة في افراد الوضع ونحوه فلا يكاد يصح
معنى كونه غير مشترك فيه فتدبر قوله نسبة معقولة مثل العالمية والقادرية
ونحوها قوله والمكانية مشترك فيها هذا بناء على ما مر عن الشيخين من عد الاين
مما لا يشترك الا ان يقال المراد بما مر هو الكون في المكان كما هو المتبادر من الاين والمراد
هنا نفس المكان وفيه انه بنا في قوله النسب المحسوسة اما مكانية وسيأتي ما يرتفع
التنافي وسيأتي كلام للشارح في وجه التنافي مع ما فيه ثم انه ان كان المراد ان الكون
في المكان مشترك فيه كما يتبادر من لفظ الاين ومن تقسيم النسب المحسوسة الى المكانية
والوضعية فيرد انه غير مشترك فيه فان اين كل فرد غير اين الاخر وعبارة عنه مباينة
لكونه نسبة بين المكان والشخص المتشخصين فلا يكون الا متشخصا بذاته كما في شي

وهو الكون في الزمان كما يأتي ومع ذلك لا يكون من الاعراض الخاصة المشخصة سوا الا لزم الدور
كما يأتي نظيره في متى ومع ذلك التعليل بقوله لان مكانا لا يخالف مكانا آخر الخ فاسد
لان مشاركة جزء من المكان لاخر منه في طبيعة المكانية او مفهوم المكان لا يقتضي كون
الاين كذلك لان الكون في مكان هو الوجود فيه والوجود متشخص بذاته لا بامر زايد عليه
وايضا سيأتي عن الشيخ ان متى كل واحد مخالف لمتى الاخر اي ان متى غير مشترك فيه ثم
قال الشيخ ومثل ذلك قال في الاين وهو صريح في ان الاين غير مشترك فيه فلا بد من حمل كلامه
هنا على نفس المكان وبه يندفع التنافي بين كلامه هنا وكلام الشيخين حيث عدّا الاين
مما لا يشترك فيه كما مر وحج يرد على الشيخين انه يلزم من كون الاين متشخصا الدور كما في
متى كما يأتي نعم الاشكال في عده المكان من النسب الحكائية فانها صريحة في الاين وبالجملة
فلا يخلو كلامه من اضطراب فتدبر ثم ان المراد من المكان اما السطح او البعد المجرد او
الموهوم وعلى التقادير فهو مشترك فيه لا يصلح لكونه متشخصا كما صرح به الشيخ ان
اريد من كلامه نفس المكان وذلك لان البعد المجرد مثلا على القول به متشخص واحد
لا تعدد فيه وانما يتعدد ويحصل له افراد باعتبار ما يحويه ويحل فيه من الاجسام فتشخصه
وامتيازه من غيره انما هو بما يحل فيه فلا يكون متشخصا الا بالدور كما سيذكر في
متى وقس على ذلك ما لو كان المكان البعد الموهوم او السطح ان كان هو سطح
الهواء واما لو كان سطوح الاجسام فلا مانع من كونه متشخصا لما يحل فيه كالماء الذي
فيه لا يتميز وان كان السطح متشخصا بغيره اذ لا يشترط في المتشخص لغيره ان يكون متشخصا
بنفسه واما حصر الاعراض الخاصة بالثلثة فبناء على ان المراد بها ما يتشخص بنفسه
وذلك لا ينافي وجود مشخص غيرها نعم المتشخص بنفسه منحصر في الثلثة فقول الشيخ
ان المكان مما يشترك فيه يريد به انه لا يتشخص بنفسه لا انه لا يتشخص بغيره مطلقا ولو
بعد تشخصه بدليل انه في صدد بيان ما يتشخص بنفسه **قوله** لان مكانا لا يخالف

الى آخر

الى آخر الغرض ان تشخص المكان او ما زاد على البعد او نحوه لا يخالف مكانا آخر في انه مكان اي
في الذات والحقيقة النوعية لا في المفهوم العرضي وهو المكانية اي يشترك فيه الاجسام
اي لا يختص تشخص المكان بتشخص واحد بل يمكن ان يحل فيه اجسام كثيرة على التعاقب فان قلت
اذا كان الغرض من التعليل اشتراك تشخص المكان بين الاجسام فلم عبّر بقوله لان
مكانا الخ قلنا قوله هذا ملزوم للاول وذلك لان الغرض الاصلي من كون المكان مشتركا
فيه انه لا يتشخص بنفسه ولا بما هو بذاته بل بامر زايد عليه وهذا يستلزم ان لا يخالف
مكانا المكان آخر بالذات بل بالغير وان يشترك في مكان واحد اجسام متعددة ولو على
سبيل البدل كما ان امتياز الوضع مثلا بذاته يستلزم ان يخالف وضعا الوضع بالذات
لا بامر زايد عليه وان لا يشترك في وضع واحد اجسام متعددة مع اتحاد الزمان
وجه الاستلزام في الاول ان عدم التمايز والتشخص بالذات يستلزم اتحاد الحقيقة
النوعية في جميع الافراد لان التشخص بالذات يستلزم تعدد الحقايق كما مر واتحاد
النوع يستلزم ان لا يخالف مكان لمكان في النوع والذات بل بالغير واما استلزام
عدم التشخص بالذات لاشتراك الاجسام في مكان واحد فلان المكان كما صرح به
الشيخ يتشخص بالوضع كما عرفت وتحقيق ان تشخص المكان انما يكون بالحال فيه فالمراد انه يتشخص
بالوضع الذي بين المكان والمتمكن فيه ومن ذلك يعلم ان المكان اي نوع يشترك
فيه الاجسام فتدبر **قوله** وذلك المعنى هو الوضع قد عرفت ان المكان بعدا كان
مطلقا او سطحا متشخص واحد لا يتعدد الا بالحال فيه بل على القول بالسطح لا سطح الا
بعد حلول المتمكن في الهواء المتصل فتشخص المكان انما هو بما يحل فيه والمراد
بتشخصه بالوضع تشخصه بالوضع الذي بينه وبين ما يحل فيه ومن ذلك يظهر انه
لو كان تشخص المتمكن فيه بالمكان لزم الدور اذ تشخص المكان به كما عرفت فتدبر لكن
قد عرفت ان المكان اذا كان هو السطح يكون متشخصا بالجسم فلا يكون تشخصه بالوضع

بل يكون تشخص الحال فيه به كالماء الموضوع في الكوز وغيره ذلك من الاشياء الموضوعة في الظروف بل مثل الهواء الداخل في الاجسام فان تشخص الجميع بالمكان وتشخصه في الجميع بالجسم القائم به فتدبر حتى تعرف ما في كلام الشيخ **قوله** والوضع مخالف الخ هذا انما هو في الاوضاع المتحدة بالزمان كما صرح به الشيخ في اخر كلامه ويصرح به الشارح ايضا والغرض ان تشخص الوضع بالنسبة الى الاوضاع المشتركة معه في الزمان بمعنى ان تميزه عما يشاركه في الزمان من الاوضاع بنفس ذاته لا بامر زائد عليه واما بالنظر الى ما يخالفه في الزمان من الاوضاع فانما تشخصه وتميزه عنه بامر زائد عليه لا بذاته بل بالزمان المختص به فالاوضاع المتحدة في الوقت متمايزة بنفسها وامتيازها عن الاوضاع الواقعة في وقت سابق او لاحق بالزمان لا بالذات فالزمان الواحد مميز لجميع الاوضاع المتحدة في الزمان ومقتضاه اتحاد الجميع في التشخص الا انها متمايزة بنفسها ومن ذلك علم ان للوضع الاول وللزمان مدخل في تشخصه فالقول بان الوضع متشخص بذاته لا يتم على الاطلاق في شيء من الاوضاع نعم كل وضع يتميز عن بعض الاوضاع بنفسه وعن بعض اخر بالزمان لا ان بعض الاوضاع متشخص بذاته وبعض اخر بالزمان وبين العبارتين بون بعيد فالقول بان الاوضاع المتحدة بالزمان متشخصة بنفسها والمختلفة فيه متشخصة بالزمان كما يصرح به الشارح ويظهر من كلام الشيخ فيه ما فيه ويدل على ان الوضع يتشخص بنفسه ان كل متشخص مادي له وضع فلو كان تشخص الوضع بغيره كان لذلك الغير تشخص بنفسه او بغيره فله وضع وهكذا وفيه تامل فتدبر **قوله** فالوضع المتشخص بذاته اقول مقتضاه انحصار نوعه في فرد كما هو في كل متشخص بذاته فيكون لكل وضع نوع خاص به الا في الاوضاع المختلفة في الزمان فيتحد نوعها لان تشخصها انما هو لا بذاتها وقد عرفت ان جميع الاوضاع تتشخص بالزمان فتختلف بالنوع فتدبر **قوله** لكن ما يتشخص بالوضع الى قوله على الوضعية فيه اشكال فان المتشخص بالوضع لا يتشخص بامر زائد على

الوضع

الوضع بل به لانه المتشخص بالوضع يتشخص بامر زائد على نفسه لان المزدوج تشخصه بامر زائد على الوضعية لا على نفسه والجواب عن الاشكال من وجوه **الاول** ان قوله ما يتشخص بالوضع مقيد بما لو اختلف الاوضاع بالزمان ويدل على هذا التقييد التعليل بقوله لان وضعا واحدا الخ فان ذلك انما يتم مع تعدد الزمان لا مطلقا وعلى هذا مع اتحادها في الزمان ما يتشخص بها يتشخص لا بامر زائد على الوضعية وفيه ان هذا التقييد مع منافاته لظاهر كلام الشيخ وسوق عبارته ينافي صريح كلام الشارح فيما بعد من ان الاوضاع المتحدة بالزمان تتشخص لا بالذات **الثاني** ان معنى الكلام ان ما يتشخص بالوضع فقط يتشخص بتشخص زائد على الوضع ولا ريب ان التشخص امر زائد على الوضع والغرض من هذا الكلام ان المتشخص تشخصه زائد عليه لا عينه ووجه صحة التعليل بقوله لان وضعا الخ على هذا انه لما عرض وضع واحد لامور كثيرة وجب ان يكون المتشخص به تشخصه زائدا عليه والا لم يتعدد افراده ولم يعرض لامور كثيرة بل يختص بامر واحد وفيه بعد **الثالث** ان المتشخص بالوضع مطلقا انما يتشخص بامور وعوارض تلحقها وتتشخص تلك الامور بالمادة المتشخصة بالاعراض الخاصة التي منها الوضع كما مر في كلام الشارح فصح ان ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به لا بامر زائد على الوضع وكذا ما يتشخص بالزمان ونحوه وعلى هذا معنى قوله لان وضعا واحدا الخ وهو انه لما عرض وضع واحد لامور كثيرة وجب ان يكون تشخص تلك الامور بامر زائد على الوضع وانما لم يتعدد اشخاصها لاتحاد الوضع كما هو الغرض وفيه ان المراد قسم خاص من الوضع لا تشخصه لاستحالة عروض تشخص واحد منه لامور كثيرة والصواب في توجيه التعليل انه لما عرض الوضع الواحد لامور كثيرة وجب تعدد الزمان ضرورة فيصدق ان تشخص تلك الامور بامر زائد على الوضع فتدبر **الرابع** ان المتشخص بالوضع تشخص بشرط اتحاد الزمان وهو المراد بالامر الزائد على الوضع ومع اختلاف الزمان يكون التشخص بالزمان ووجه التعليل حينئذ انه لولا عروض الوضع الواحد لامور كثيرة لما كان باعتبار تعدد الزمان وسببا لكون المتشخص

فالوضع حيث تشخص لا دخل للزمان في تشخص الوضع ولا في تشخص المتشخص به وحيث يكون
الزمان متشخصا لا يكون للوضع دخل في تشخص المتشخص به بل يكون هو ايضا متشخصا به
كما مر فالزمان متشخص بنفسه دائما وان لم يكن متشخصا في بعض الصور والوضع قد يكون
متشخصا بالزمان وهو اذا كان لا دخل له في تشخص الغير وقد يكون متشخصا بنفسه
وهو اذا كان مشخصا للغير كما مر ولا يذهب عليك ان الزمان والوضع على ما مر قد يكونان
مميزين لبعض الاشخاص ويقللان الاشتراك بينه وبين مشاركاته في الوجود لا انهما يشخصان
حقيقة ويميزانه عما عداه من المشاركات لانك قد عرفت ان الوضع انما يميز الشخص عن مشاركه
في الزمان فقط وكذا الزمان انما يميزه عما تقدم عليه او تاخر عنه في الزمان لا عما يشاركه
فيه ومن المعلوم ان التشخص حقيقة انما يكون برفع جميع المشاركات والتميز عن الكل
لا البعض وقد ظهر مما مر ايضا ان التميز لا يصير بالزمان والوضع معا بل باحدهما فقط
بمعنى انهما لا يجتمعان في تشخص شخص واحد وقال الشارح في بحث اعادة المعدوم بعد ما
ذكر ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالنظر الى السابق واللاحق ويمكن ان
يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة
المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الايون الواردة عليه والاوضاع
المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على
سبيل الاتصال كذلك انتهى اقول زمان ما ايضا ربما يكون مشتركا بين اشخاص فلا
يكون مميزا له عن جميع ما عداه الا ان الغالب هنا هو التميز التام ويظهر من كلامه
ان الاين والكيف ايضا من المشخصات مع ان الاين هو الكون في المكان وتشخصه فرع تشخص
الشخص فلو توقف تشخصه عليه لزم الدور كما عرفت قوله لكونهما مما يشترك فيه اقول
كونه مما يشترك فيه بالذات لا ينافي عدم الاشتراك فيه لغيره وهو الزمان فيكون
له مدخل في تشخص الغير بالواسطة كما مر مثله في المكان والمتشخص بالوضع قوله فالمتشخص

هو الزمان وجب اشتراط اتحاد الزمان في كون المتشخص هو الوضع فيكون التشخص به مشروطا
باتحاد الزمان قوله لان وضعا واحدا الخ اي قسم خاص من الوضع لا شخص معين منه لاستحالة
عروضه لامور كثيرة ولا نوعه لعدم مناسبة التعليل حينئذ لما قبله ولا لما بعده كما يعرف بالتامل
قوله فاذن الخ اي اذا كان الوضع الواحد يعرض لامور كثيرة انما يتم الخ قوله فكل شيء الخ اي
لما كان المتشخص الخارجي منحصرا في الزمان والوضع لم يكن لما لا وضع له ولا زمان اشخاص كثيرة
بل ينحصر نوعه في فرد واحد لعدم وجود موجب الكثرة قوله فالمراد الخ قيل ان الغرض
من هذا الكلام هو الجمع بين عد الاين في الاعراض الخاصة الغير المشتركة فيها كما في تعليقة
الشيخين واخراجه منها في تعليقات الشيخ كما مر ورفع التنافي بينهما وحاصل توجيهه
ان المراد بالاعراض الغير المشترك فيها ما لا اشتراك فيها في الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها ام لامر زايد عليها فجعل الاين مما لا يشترك فيه لانه متشخص لا بذاته و
جعله مما اشترك فيه نظرا الى الواقع من حيث انه متشخص في الجملة ولو لامر زايد عليه وفيه
ان هذا التوجيه وان رفع التنافي بين العبارتين الا انه يرد انه لا ينحصر المتشخص في الامور
الثلثة المذكورة بل كل متشخص بغيره يمكن ان يصير متشخصا هذا ان اريد الحصر
والا لم يكن لجعل الشيخ المكان مما لا يشترك فيه فتدبر وقد مر منا توجيه وجمع اخر
فلا تغفل ثم ان سوق الكلام يقتضي ان الغرض بيان ما ينتهي اليه التشخص وهو
المتشخص بالذات لا مطلق المتشخص ولا يخفى انه لو قلنا ان التشخص هو نحو الوجود الخاص يسقط
جميع ذلك لان المتشخص في الحقيقة هو الوجودات الخاصة وساير الاعراض امارات و
علامات له قوله واما الزمان الخ اقول على ما ذكره يكون الزمان مشتركا فيه بالنسبة
الى الاشخاص المتحدة في الزمان فلا يكون متشخصا ح واما عدم الاشتراك فيه فبالنسبة
الى الاشخاص المختلفة في الزمان فيتشخص ح عكس الوضع فان عدم الاشتراك انما هو
مع اتحاد الاوضاع في الزمان فيتشخص ح والاشتراك فيه مع اختلافها فيه فلا يتشخص ح

بالذات الخ قد عرفت ان الاعراض الخاصة انما تميز عن بعض المشاركات لا عن كلها فالتحقيق ان
المشخص في الحقيقة هو جميع تلك الامور والاعراض العارضة للشخص تتشخص ولا مانع من ان
ضم الكلي الى الكلي في الخارج التشخص كما يأتي قوله ولا يحصل التشخص بانضمام كلي الخ الذي
يظهر من اخر كلام الشارح في بيان تقييد الكلي بالعقلي ان المراد من عدم حصول الجزئي من ضم
الكلي الى الكلي انه لا يحصل من كلام ضم الكلي الى مثله في العقل صورة جزئية تمنع من وقوع
الشركة فيه كما انه لا يحصل منه تشخص في العين تمنع تصوره من الشركة فيه والظاهر ان هذا
هو الصواب واما انه لا يحصل الجزئي من ضم الكليات بعضها الى بعض في العين
فلا دليل عليه ولا مانع من حصول التشخص من اجتماع الطبايع الكلية في الخارج بل هو
واقع فان جميع الاعراض المشخصة طبايع كلية كما صرح به الشارح ثم انه صرح جمع بان
المراد من تلك القاعدة لا يحصل الجزئي من مجموع الطبايع المنضمة بعضها الى بعض
واما افادة ضم الكلي التشخص كلي اخر فلا مانع منها ومن العجايب ما في شرح حكمة
العين انا ما ادعينا انه لا يحصل من انضمام الكلي الى كلي اخر وتقييده به الجزئي اصلا
بل ادعينا ان ذلك لا يستلزم الجزئية استلزاما كليا فاستلزامه الجزئية لا ينقض ما ادعينا
فادعى رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فتدبر قوله وانما قيد الكلي بالعقلي الخ حاصل
الوجه الاول ان ضم الكلي العقلي اي المركب من العارض والمعروض الى مثله لا يفيد التشخص
وحاصل الثاني ان ضم الكلي الطبيعي الى مثله في العقل لا يفيده والاول بعيد جدا ان يكون
مرادا للمص ومع ذلك خلاف ما يتبادر من كلامه ثم في هذا المقام والثاني هو الوجه
بل جميع الاعراض الخ اقول هذا الكلام اعتراف بان ضم الكلي الى الكلي في الخارج يفيد التشخص
فلا حاجة الى الانتهاء الى الاعراض الخاصة المتشخصة بنفسها بمعنى انها ليست ضرورية
في التشخص لحصوله بنفس انضمام بعض الكليات الى بعض وان لم يتشخص شيء منها بنفسه
بدون الضم وبالجملة المشخص هو الضم المذكور فتدبر قوله وفرق اخر الخ حاصله

ان

ان التميز امر اضافي دون التشخص بحسب الوحدة والكثرة قوله من لواحق الماهية الحق ان الماهية من
حيث هي لا يعرضها الكثرة بل هي من عوارض الوجود قوله من حيث هو كثير اي لا من حيث
المجموع بان يكون قيد الاجتماع داخلا فيه فانه ح يتصف بالوحدة وهذا هو المراد بقوله
وان صدق عليه من حيث جملة الخ قوله من حيث هو مقيد بالكثرة اي يكون التقييد
بالكثرة داخلا فيه والقيد خارجا والى جميع ما ذكرنا من دخول التقييد وخروج القيد
اشار بقوله لا بان يكون الخ قوله والحاصل الخ اعلم ان معنى ملاحظة الكثير من حيث
هو كثير ملاحظة وحداته مجتمعا لا منفردا والكثير عين مجموع الاحاد ولا ريب في وجود
الاحاد بوجودات متعددة فكذا لا ريب في وجود الكثير بالمعنى السابق قوله و
تساوقه لا ريب في انه مناف لما مر من قوله وهو تعالى الوجود اذ المساوقة بمعنى الترادف
او التساوي وكلاهما مناف للتغاير فيه ان المساوقة التساوي في الصدق كلا وكلا
يعتبر في التساوي صدق كل من المتساويين بالجهة التي صدق الاخر بها كالنائم و
المستيقظ بالنسبة الى الانسان ولا ريب ان مصداق الكثير يصدق عليه انه موجود
وواحد في الجملة واما عدم صدق الواحد عليه من حيث انه كثير فلا يمنع من التساوي
فتدبر قوله فالكثرة المقابلة الخ فيه تامل لان المراد بالكثرة ان كان مفهومها ففي
غير موجودة لكنها واحدة وان كان مصداقها اي الكثير من حيث الكثرة فلا ريب
في وجودها بنفس وجود احادها وليست بواحدة من هذه الحيثية اعلم ان الكثرة
لا تنافي الوحدات المقومة لها ولا الوحدة العارضة لها من حيث ملاحظتها
شيئا واحدا وفائدة تقييدها بالمقابلة للوحدة الاحتراز عن الكثرة المعروضة
للوحدة اي اذا اعتبرت من جهة الوحدة فانها واحدة لكن يرد انها ح ليست بموجودة
مع انها واحدة لان المجموع من حيث هو مجموع بان يكون القيد داخلا فيه لا وجود له
كيف وقد صرح بعدم وجود الكثير من حيث الكثرة بان يكون قيد الاجتماع

خارجا عنه والتقييد واخلافيه والثانى اولى بالوجود لو قيل بوجود الاول هذا ان
اريد بالوجود الخارجى وان اريد الذهنى فكذلك لا فرق بينهما والحق ان الاول
لا وجود له فى الخارج بخلاف الثانى والحق ان مراده ان الكثرة المقابلة للوحدة ثم
سواء الوحدة العارضة لها والوحدة المقومة لا وجود لها ولا ريب فيه لان الكثير
الذى لا وحدة له اصلا لا وجود له اذ الكثير يتقوم بالوحدات فلا يقابلها وهو عين
الوحدات فكيف يقابلها قوله واما الاستدلال فيه انه لا دخل بالمطلوب
اذ الكلام فى ان الكثير من حيث هو كثير غير موجود او موجود وفيه نظر اذ الكلام فى بعض
الوحدة للوجود والاستدلال عليه قوله وبطلانه ضرورى ولا ريب فى انعدام وحدة
فقد تحقق الوجود بلا وحدة والجواب ان الوحدة بالذات للصورة كالوجود وكلاهما
ينعدمان بانعدام الصورة قوله والباقى فيه ان المادة موجودة بالعرض كما انها واحدة
كذلك وقد تعددت وحدتها العرضية قطعا لعروض الكثرة مع ان وجودها بالعرض
باق على زعمهم الا ان يحمل الكلام فى الوحدة بالذات بانها مساو للوجود ويمنع بان
المنعدم وحدة واحدة والطارى وحدتان فتدبر قوله نتصورها بديها اى بديهية
وضرورة قوله تخيلها اولا اى لكون الكثرة خيالية لا تكتسب بمعرف ولا تكتسب
بها لا تحتاج الى تعريف ولا تنبيه والحاصل انها من الاوليات والوحدة قد تحتاج
الى تنبيه وان اشتركتا فى البداهة قوله من غير سبب لتصورها عقلا اى لا تحتاج
الى تعريف بامر حاصل فى العقل بل ان احتاجت فالى امر حاصل فى الخيال وهو الكثرة
فيعرف الواحد بالكثير قوله تعريفا عقليا اى بامر حاصل فى العقل وهذا يناقض ما مر
من ان الكثرة من الاوليات لا تحتاج الى تعريف ولا تنبيه الا ان يقال ان هذا الكلام
على سبيل الفرض والتقدير اى لو عرف الكثرة بالوحدة كان التعريف عقليا ويحتمل
ان يراد من قوله لكن الكثرة ان الكثرة متخيلة والوحدة معقولة لا ان الكثرة بديهى

اولى لا تحتاج الى تعريف اصلا والمراد ان الكثرة نتخيلها اولا اذا اردنا تعريف الوحدة
بها والا لزم الدور فالوحدة نعقلها ثم بالكثرة واذا اردنا تعريف الكثرة بالوحدة
وجب تصورنا الوحدة اولا والى ذلك اشار بقوله وهناك اى عند تعريف الكثرة بالوحدة
ناخذ الوحدة اولا الى آخره فتدبر قوله المذهب تخيلى اى الامر الحاصل فى الخيال والمذهب هو
الطريق الى معقول عندنا اى حاصل فى الذهن غير خارج عنه قوله عندنا
بديا اى ضرورة قوله الذى اى الشىء الذى يقابل هذا الآخر الكثرة قوله وليس هو اى الذى
ليس ذلك الآخر فالترديد باعتبار الاختلاف فى التعبير والمراد واحد قوله لسلب هذا عنه
اى سلب الكثرة عن الوحدة قوله من حيث هما امران فيه يحتمل ان يريد مفهومى الوحدة
والكثرة ويحتمل ارادة مصداقيهما لشرطها الكلية والثانى اظهر قوله اجاب عنه فيه
لما دل كلام المورد على ان مدرك الكليات والجزئيات معا هو العقل فالفرق ان
الاول يرتسم فيه والثانى فى آلته ولا يذهب عليك ان مجرد هذا لا يدفع الايراد لان
اصل الايراد ان الكثرة كالوحدة فى ان كليهما مدركة للعقل وحاصل فيه وجزئيها
حاصل فى الخيال سواء كان مدركة العقل او الخيال فلا وجه لتخصيص الاول بالاعرفية
عند العقل والثانى عند الخيال وهذا الايراد غير مندفع بذلك الجواب لدلالته
على ان ما فى العقل اعرف عنده واحدا كان او كثيرا كما لا يخفى نعم هو دفع قوله انه
مدرك الجزئيات الخيال وهو مناقشة لفظية غير متعلقة بالمراد فتدبر ولانه
كلامه يدل على ان ما فى الخيال مثل ما فى النفس فى الاعرفية عند النفس الا ان الاعرفية
فى الاول بواسطة الآلة وفى الثانى بدونها وهو غير ما ذكر من ان الكثرة اعرف عند الخيال
ويمكن حمله على ما ذكره الشارح بقوله واقول فتدبر قوله اقرب منها اى من النفس اى اليها
وكذا الضمير فى عندها وهو فى الى ذاتها وحدها وفى الانها وكذا الضماير فى قوله
المرتسم فى الانها اقرب منها واعرف عندها من حيث هى ماخوذة مع الانها جميعها

يعود الى النفس والغرض ان المرتسم فى النفس اعرف واقرب اليها بلا اعتبار امر اخر معها
وان المرتسم فى الآلة انما اعرف واقرب الى النفس بشرط اعتبار الآلة لا وحدها وقوله
وحدها اى منفردا قوله واقول الخ هذا تحقيق لاعرفية الوحدة عند العقل والكثرة
عند الخيال وبه يتضح كلام الشيخ ويندفع الاعتراض عليه وكذا كلام القوشجى لكن مع ذلك
لا يتضح كلام الشريف لدلالة كلامه على ان المرتسم فى النفس مطلقا اعرف عندها كثيرا كان
او واحدا فلا يدفع كلام الش ما اورده عليه القوشجى كما لا يخفى وان كان ظاهر العبارة يوهم انه لدفع
ايراده عنه فتدبر ثم ان ما ذكر لا يدل على عرضية الوحدة عند العقل لجواز كونها عند الخيال
حيث يرتسم فيه كالوحدة العارضة للجزئى مثلا المرتسمة فى العقل حيث كانت عارضة
لما ارتسم فيه كالكلى الواحد فنسبتها الى العقل والخيال على السواء ثم ان سلم استلزم
كون ادراك العقل للكثرة بواسطة الخيال واعانته اعرفية الكثرة عند الخيال فانما هو
فى الجزئيات الكثيرة لا فى الكليات الكثيرة لعدم ارتسامها فى الخيال ولا ادراك الخيال
لها فكيف يعين العقل على ادراكها ان هذا العجب وبناء كلامه على ان العقل بنفسه لا
تدرك الاشيا واحدة لا المتعدد وانما يدرك المتعدد بواسطة الخيال مع ان الخيال
لا يدرك الكلى الواحد فضلا عن المتعدد فتدبر قوله كانت الكثرة مرتسمة فى النفس
كالكليات وفى الخيال كالجزئيات وكذلك قوله سواء كانت الوحدة الخ قوله لا يحتاج تصورها
ثم اقول اذا كانت الوحدة عارضة للجزئى احتاج العقل فى ادراكها الى الخيال الا ان يقال
ان الادراك بواسطة الارتسام فى الخيال غير الادراك باعانة الخيال فتدبر قوله
وهو مراده الخ اى ان العقل انما يدرك الكثرة متلبسا باعانة الخيال هنا مراد الشيخ الخ قوله
لا يحتاج الى تعريف الخ هذا ينافى قول الشيخ ثم يكون تعريفنا الخ وقد مر الكلام فيه
قوله ان حصر التعقل الخ فيه انه لم يحصر التعقل مط فى العلم الاجمالى كيف وقد قال
والتفصيل انما هو الخ بل حصر التعقل بنفسها بلا معونة الخيال فى العلم الاجمالى وصرح

بان

بان العلم التفصيلى للنفس انما هو بمعونة الخيال وهذا بعينه ما صرح به الش بقوله وقوله الخ
ولا فرق بينه وبين ما ذكره الدوانى قوله وان المجموع الخ لعله الخ نعم لكن الخيال يدركه من
حيث هو كثير اى من حيث معروض للكثرة ولا يدركه من حيث هو واحد اى من حيث عروض الوحدة
له بان يدركه شيئا واحدا بل اشياء متعددة وجهة عروض الكثرة غير جهة عروض الوحدة
والكثرة ترتسم فى الخيال من الجهة الاولى واما من الجهة الثانية فانما ترتسم فى العقل بانتزاع
شئ واحد من الجزئيات بحذف مشخصاتها قوله بل الوحدة ايضا الخ الغرض من هذا
الوحدات المقومة للكثرة العارضة لاحادها والغرض من قوله ان المجموع الخ الوحدة
العارضة لمجموع الاحاد من حيث المجموع ويمكن الجواب بان الغرض عدم ادراك الخيال
للوحدة المقابلة للكثرة لا المجامعة لها فتدبر قوله اذا العقل الخ اى يعقل كل واحد
من اجزاء المركب منفردا ثم يعقلها مجتمعة والخيال بالعكس اى يعقل المجموع من حيث هو
كثير ثم من حيث هو واحد والفرق بين هذا الجواب وجواب الدوانى انه على جوابه كل
من الوحدة والكثرة مدركة للعقل بلا واسطة الغير وكذا للخيال مع تفاوت كما مر وعلى
جواب المعاصر الوحدة غير مدركة للخيال اصلا والكثرة مدركة للعقل بواسطة الخيال
فبينهما بون بعيد وما ذكره الشيخ يحتمل لكل من الوجهين قوله ان الكلام الخ يعنى
ان الكلام الخ يعنى انه ما ذكره خاص بالوحدة فى ضمن الكثرة والمدعى اعم لشموله الوحدة
العارضة للواحد وكلامه لا يدل عليه قوله وان الخيال الخ اى المجموع من معروض الوحدة
فيدركها الخيال مع ادراك معروضها لا بعده وفيه نظر لانه انما يدرك المجموع من حيث
هو معروض الكثرة لا من حيث هو واحد ثم يدركه من حيث هو واحد اى يدرك اولا احاده
بلا ادراك الهيئة الاجتماعية ثم يدرك الهيئة الاجتماعية التى من جهتها تعرض الوحدة
قوله وهذا الخ اى بعينها فى الخارج وزيادتها فى الذهن قوله وقد عرفت معناها الجمع
بين هذا الكلام وبين قوله وهذا معنى الخ فيه ما فيه فتدبر قوله لانها ملتئمة ومع هذا

اقول ح

عدم وجود الاجزاء لا وجود للكل قوله فلا منافاة الخ دفع المنافاة ان مراد الشيخ بوجود العدد
في الخارج وجود ما ينتزع منها والمراد بعدم وجودها فيه عدم كونه موجودا في الخارج وقد
نفاه الشيخ ايضا قوله له وجود في الاشياء اي في ضمن الموجودات الخارجية ووجوده
عين وجودها والمراد بالعدد هنا ما يتألف من الواحد فلا يدخل فيه الواحد ومن ثم
قال فانا قد بينا الخ فكذلك ما يترتب الخ اي المركب من الواحد فاذا كان الواحد لا وجود له
بنفسه في الخارج فكذا العدد المركب منه قوله اذ كان الخ يعني ان وجود الوحدة في
ضمن الموجود الخارجي لا بنفسه لا يستلزم وجود العدد المؤلف منه قوله لا يبطلها
اولا الخ الكثرة مركبة من الوحدات وانعدام المركب فرع على انعدام اجزائه فلا بد من انعدام
الوحدات اولا وبانعدامها ينعدم الكثرة اقول سيأتي ان موضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة فكيف يمكن حلول الوحدة في موضع الكثرة قوله الثاني ان الخ يعني ان
موضوع الوحدة واحد بالشخص وموضوع الكثرة متعدد كذلك او بالنوع او نحوه فلا
يمكن تواردهما على موضوع واحد بالشخص مع ان من شان الضدين امكان التوارد
عليه على سبيل التبادل نعم الواحد بالنوع يمكن ان يصير موضوعا للوحدة من وجه
وللكثرة من وجه آخر لكن موضوع الضدين يجب ان يكون واحدا بالشخص قوله فلان
الوحدة الخ هذا مبني على ان الكثرة عدمية والوحدة وجودية قوله وكذلك الخ
عكسه قوله فلان الكثرة الخ حاصله ان معنى الكثرة غير اضافية اي ليس يعتبر فيه
الاضافة والنسبة وانما هو مركبة من الوحدة والمركب من الشيء غير المضاف اليه والمركب
وان لم يتعقل الا بعد تعقل اجزائه الا انه لا يتوقف انه معنى اضافي قوله وفرق الخ
اي فرق بين ما لا يتحقق الا بشيء بان يكون ذلك الشيء جزءا او مقوما له داخلا فيه وبين
ما لا يعقل الا مضافا الى شيء بان يكون ذلك الشيء خارجا والاضافة داخلة فيه
وايضا الخ يعني هب ان الكثرة معنى اضافي لا يتعقل الا بالاضافة الى الوحدة لكن الوحدة لا تعلق

لماهيتها

لماهيتها بالكثرة ولا يتوقف تصورها على تصور الكثرة والمتضايف لا بد من ان يكون في الطرفين
وليس كذلك قوله ولكانتا الخ اي المتضايفان متكافئان في الوجود مع انه يمكن وجود الوحدة
بلا كثرة قوله بانه لو اراد الخ اي ان اريد نفي الواسطة في الثبوت فممنوع وان اريد
نفي الواسطة في الاثبات فهو لا ينافي وجود الواسطة في الثبوت وبيان المنافاة حقيقة ملاحظة
نفس الوحدة والكثرة وذاتهما بلا ملاحظة العوارض تقتضي المنافاة وعدم الاجتماع
ومنعه مكابرة فتدبر قوله يرد عليه الخ فيه انه مع عدم المنافاة بالذات لا بد من ملاحظة
الواسطة في الاثبات حتى يفهم المنافاة وبدونها لا يحكم العقل بالمنافاة كما لا
فاذا ثبت حكم العقل بها بلا ملاحظة العوارض ثبت التنافي بالذات فتدبر قوله
لم يكن غير خارجة اي لم يكن داخلة قوله ومعناه انهما اي النسبتان وكذلك الضمير
في قوله منهما وعليهما يعود الى النسبتين قوله اما مقومة اي ان كانت مفهوم النسبة
ذاتيا لهما او عارضا ان كانت عرضية قوله في الواحد بالعرض قوله ما يكون الخ اي الكثير
الذي يكون جهة الوحدة فيه عارضة لجهة الكثرة اي خارجة محمولة قوله سواء كان الخ
اي كان ما يكون الخ وهو معروض جهة الوحدة قوله وغيره بالواحد بالذات سواء كان
جهة الوحدة فيه مقومة او خارجة غير محمولة كالواحد بالمناسبة قوله كل واحد فهو
الضمير الاول يعود الى كل واحد والثاني الى الواحد اي من حيث كون كل منها واحدا قوله
لكن هذا المعنى الخ اي معنى عدم القسمة يوجد في تلك المعاني بالتشكيك قوله
وذلك بعد الواحد الخ اي ذلك التشكيك في غير الواحد بالعرض واما الواحد بالعرض
فليس بواحد حقيقة حتى يكون صدق الواحد عليه وعلى غيره بالتشكيك فكلمة
بعد ظرف مضاف الى الواحد والمجموع خبر لذلك قوله وذلك اما الخ اي الواحد
بالعرض اما موضوع ومحمول عرضي مثل زيد والطبيب اي مفهومهما وجهة الوحدة
هنا هو المصداق والذات وهو عارض لهما اي خارج عنهما محمول عليهما قوله وهو اما الخ

بالفصل اذ مع اتحاد الفصل يتحد النوع وبالعكس قوله ومنه واحد بالموضوع سيأتي معناه
في كلام الشارح قوله عند الربان اي نسبة السفينة اليه وهو معظم الرأي المشتد من رئيس
الملاحين قوله متفقتان اي متحدتان في التدبير مثلا قوله بل وحده ما يتحد بهما اي
اي ما يتحد بهما بالعرض اي ما يتحد بسببهما اي بسبب الحالتين اي السفينة والمدينة واحد
بالعرض لصدق تعريفه عليه اعني ان يتوقف في شيء يقارن شيئا آخر الخ فيقال السفينة
مدينة اي متحدتان في التدبير وجهة الوحدة هنا محمولة على جهة الكثرة بخلاف الحالتين فان
جهة الوحدة غير محمولة كما ترى فليت وحدتهما بالعرض وفيه نظر لصدق ما ذكر من تعريف الاول
بالعرض على الحالتين ايضا لامكان ان تؤول هذه النسبة على الاخرى اي متحدتان في التدبير او نحوه
واما عدم حمل جهة الوحدة هنا لو سلم فغير مفيد لعدم اخذ الحمل في تعريف الواحد بالعرض
وما ذكرنا هو المراد من ايراد الدواني على الشيخ كما يأتي في قوله المراد من النسبتين الخ اي يكون
النسبة هي التدبير لا التعلق كما فسرت به فيما مر فيكون النسبة محمولة قوله محمول عليهما
اي على التعلقين كما ان التدبير الخاص يحمل على التدبيرين قوله ايضا بحث حاصله
ما ذكرناه آنفا قوله نظر الى حاله اي يكون واحدا بالذات لا بالعرض وبواسطة وحدة امر آخر
ذاتي او عرضي كالبياض فانه واحد بالذات والثلج والقطن وحدتهما بواسطته وكجنس الانسان
والفرس بالنسبة اليه قوله لا من حيث هي كثيرة اي قد يكون جهة الوحدة ذات الكثرة
من حيث عدم ملاحظة كثرتها اي لا من حيث التعدد بل من حيث الوحدة قوله لكن ليس بالنظر
الى وحدته اي الاتصال واسطة في ثبوت الوحدة للمتصل لا واسطة في العروض والفرق
ان الثاني يعرض له الوحدة ابتداء ثم تعرض الوحدة لما يعرض له جهة الوحدة كالبياض
العارض لامرين فان الوحدة تعرض البياض ثم تعرض للامرين بواسطة عروض البياض لهما
بخلاف الواسطة في الثبوت فان الوحدة لا تعرضها اولا فان الاتصال لا يعرضه
الوحدة اولا حتى يعرض المتصل بواسطته قوله بل بالنظر الى حال ذاته المتصلة

اي

اي ان عروض الوحدة له ليس لوحدة الاتصال بل لاتصال الكثير وحال ذاته المتصلة هو الاتصال
اي عروضها للكثير المتصل لاتصافه بالاتصال لا لوحدته فجهة الوحدة نفس ذاته المتصلة لا
الاتصال وان كان واسطة في ثبوت الوحدة للذات المتصلة وبالجملة فالوحدة تعرض اولا للذات
اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض قوله بواسطة عروض التناسب الخ اي الواسطة في
الثبوت دون العروض اذ لا تعرض الوحدة له اولا وبواسطته للنسبتين وفيه نظر للفرق
الظاهر بين الكثير المتصل والنسبتين فان جهة الوحدة في الاول يمكن كونها نفس الذات دون
الثاني فان جهة الوحدة فيه هو اتحادهما في التدبير او نحوه فتدبر قوله وفيه تامل اي
وفي كون جهة الوحدة في النسبتين نفس الذات تامل لتصريح الشيخ بان جهة الوحدة في الواحد
بالمناسبة هي النسبة لا الذات قوله من جهة اخرى اي من حيث اعتباره شيئا واحدا
لا من حيث اعتباره متعددا فانه لا يعرض له الوحدة ح قوله وهذا صريح الخ اما صراحته
في الثاني فلقوله او في محمول غير النسبة فانه يدل على ان النسبة محمولة واما الاول والثالث
فلقوله ان الواحد بالجنس الخ فان الاولوية انما هي اذا كان الواحد بالمناسبة جهة وحدته
غير الذات وغير مقومة للذات والا لم يكن الواحد بالجنس اولى بالوحدة منه وهو ظاهر فقول
لا صراحة في قوله او في محمول غير النسبة على ان النسبة محمولة لامكان ان يكون قوله غير
النسبة للتوضيح دون التقييد فتدبر وقوله ان جهة الوحدة الى قوله لا ذات الواحد ليس
على ما ذكره سيدنا المدققين واما ان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد فلا دخل
في رده وانما هو ايراد على الشيخ حيث اخرج الواحد بالمناسبة عن تعداد الواحد بالعرض
وجعله من اقسام الواحد بالذات مع ان جهة الوحدة فيها النسبة وهي محمولة غير مقومة
كما صرح الشيخ به وهو يقتضي جعله من اقسام الواحد بالعرض ومن ثم قال الشارح ان المقام
لا يخلو عن اشكال فتدبر قوله اراد بالمتنوع الخ المتبادر منه هو الذاتي لا ما يعمه ونفس
الذات اعني الشخص المركب من الذاتي والتشخص قوله كالواحد بالاتصال الخ الاولى وجعلهما

الشيخ من اقسام الواحد بالعدد والثالث جعله قسيما له كما قيل قوله الى هذا القسم اى الى
الواحد بالتناسب او ما يكون جهة الوحدة فيه نفس الذات فانه قوله غير مناسب لان جهة الوحدة فيه
نفس الذات على ما ذكره لا العارض فكيف يتحقق الوحدة العرضية قوله لا يرفع المخالفة
ثم فيه انما يرد ذلك لو كان مراد السيد رفع الخلاف واما لو كان غرضه تحقيق كلام
المص فلا واما عدم رفعه الخلاف فلتثليث المص القسمة دون الشيخ وجعل الشيخ
الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات دون المص قوله بخلافه على التوجيه الخ
اى بخلاف رفع المخالفة على التوجيه المذ لقول المص فالوحدة عرضية كما مر فى كلام الشارح
عند شرحه له قوله اذ قيل فيما اى فى رفع المخالفة على التوجيه المشهور هذا هو الظ من سوق
الكلام لكن لا يناسب التعليل بقوله لان الخ والمناسب له ان يكون المراد بخلاف تسمية هذا
القسم بالعرضية على التوجيه المذ فانه قيل فى وجه التسمية ووجه التسمية الخ كما لا يطابق
وكذا العبارة لكن الفضل بقوله على ان ذلك الخ فيه مسامحة قوله على طريقة وصف الشيء
الى آخره لان النسبة متعلقة بالنفس والملك قوله بخلافهما الخ اى بخلاف جهة الوحدة فى
وحدة الشبهين قوله فلعل هذا الخ فيه انه لا دخل للحمل فى عدم كون الاتصاف
بالوحدة بالعرض ولا عدم الحمل فى كون الاتصاف بها كذلك كما لا يخفى وانما الموجب
ثبوت الواسطة فى العروض وهى موجودة فى الصورتين وكذا لا دخل لصحة حمل جهة الوحدة
وعدمها فى ذلك لا دخل لكون الواسطة فى العروض عرضية بل لو كانت ذاتية كانت
الوحدة عرضية فتدبر قوله فيه بالتبع اى فى هذا القسم قوله بخلافه فيهما اى بخلاف
الاتصاف فى سائر الاقسام قوله اعم من الواحد بالذات الخ لان ما يقابل الوحدة العرضية
يشمل ما يكون جهة الوحدة فيه ذاتية او عرضية محمولة وما يقابل الواحد بالعرض
فانه خاص بما يكون جهة الوحدة فيه نفس الذات فيدخل ما يكون جهة الوحدة فيه
لامر ذاتى او عرضى محمول وغيره فى الواحد بالعرض لان الوحدة تعرض له لا لذلك الامر ثم

لغيره

لغيره وليس المراد بالواحد بالعرض هنا ما مر فى كلام الشيخ والا لم يتميز الاقسام بل ما يعرض
له الوحدة بالواسطة فى العروض قوله وهو خارج الخ اى الموضوع خارج الخ فان جهة
الوحدة هنا هى الموضوع وهو خارج عارض قوله وقد يتغاير الخ اى لا يكون الواحد له جهة
كثرة قوله موجودا له الخ اى اما ان يكون موجود الطبيعة اخرى مع انه ليس بمنقسم قوله
ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع اى الاشارة الحسية وما يناسبها كالتحيز
قوله وليس بمنقسم فى طبيعته ولا من جهة اخرى المراد عدم الانقسام الخارجى من جهة
اخرى كانقسام العقل والنفس الى الماهية والوجود فى الذهن فيكون المراد بانقسام الاول
من جهة اخرى كانقسام الى المادة والصورة ويؤيد ارادة عدم الانقسام الخارجى فى الاول قوله
طبقة الوحدة فان قيل الوحدة غير داخلة فى المقسم لانقسام الطبيعة التى يعرض لها الوحدة
الى الاقسام المذكورة كما ينادى به اول كلام الشيخ والوحدة لا طبيعة لها سوى عدم الانقسام
الذى هو مفهوم الوحدة قلنا الوحدة ايضا طبيعة تعرضها الوحدة اى تعرض نفسها
فان مفهوم الوحدة ايضا لا ينقسم فتدبر قوله مبدأ العدد هذا بناء على ان الواحد
ليس بعدد قوله ما لا ينقسم مفهومه الخ كمفهوم الوجود والشىء فضلا عن قسمته
مادية اى فى الخارج قوله مكانية او زمانية صفة للمادة او المحذوف اى قسمة زمانية
او مكانية والزمانية لا يكون قارا بالذات بخلاف الوجود والمكانية ما يكون قارا
مجتمعا فيه وفى نسخة او مكانية او زمانية والمراد بالقسمة المادية الانقسام
بحسب المقدار وبالمكانية كون جزء منه فى مكان وجزء اخر فى مكان آخر وبالزمانية
ما يكون جزء منه فى زمان وجزء اخر فى زمان قوله ولنعد الى القسم الخ وهو القسم
الثانى من القسم الاول قوله من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة قوله بالوحدة
يتعلق بقوله يتكثر فان الكثرة متقومة بالوحدة اذ هى مبدؤها قوله ومن حيث
الاتصال اى يتكثر من حيث انه جسم متصل كالماء لا من جهة اخرى كالانسان المنقسم

فى الخارجى

الى المادة والصورة قوله التي هي لذاتها معدة، لذاتها معدة، مبتدأ وخبر والجملة خبر
للضمير اي الطبيعة التي بذاتها معدة، اي قابلة للقسمة بذاتها لا بواسطة شيء اخر
كالمقدار قوله عن الوحدة متعلق بالكثرة اي الكثرة الكائنة عن الوحدة، فان الكثرة متقومة بها
قوله انما لها الوحدة الجملة صفة للطبيعة قوله المعدة اي الوحدة القابلة للتكثر اي التجزي
قوله لسبب غير نفسها متعلق بقوله تكثرة، قوله موضوع مجرد عدم الانقسام الخ المراد بالموضوع
اما المصداق او الفرد او الذات او المحل او المقابل للمحمول والمال في الجميع واحد والمراد بالتجرد
هنا نفي الماهية التي هي معروضة للوحدة اي لا يكون له طبيعة سوى مفهوم الوحدة وذلك
لا ينافي اشتماله على التشخص كذا قال الدواني واضافة الموضوع الى عدم الانقسام بيانية
كما ذكره المحقق الشريف واورد عليه القوشجي ان الوحدة الشخصية ليس مفهومها غير مفهوم
عدم الانقسام لانه عين مفهوم مطلق الوحدة شخصية كانت او نوعية ام جنسية ام
عرضية او نحوها فمفهوم الوحدة المطلق عين مفهوم عدم الانقسام ومفهوم الوحدة
الشخصية فرد من افراد مفهوم عدم الانقسام لا عينه ورد عليه الدواني بان كون
الاضافة بيانية انما يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير وحاصله ان الحمل
ليس بمعنى العينية اي حمل المواطاة بل الحمل بمعنى الاتحاد في الوجود بمعنى العروض لان
المقصود تحصيل القسم ولا يمكن ذلك الا في الحمل بمعنى الاتحاد لا العينية والى ذلك
اشار الشارح بقوله ولا يبعد في ذلك الخ والمراد بالوحدة الشخصية الوحدة العددية اي التي
هي مبدأ العدد ومقومه وكذلك المراد بالنقطة النقطة الشخصية وكذا المراد بالعقل
ونحوه وذلك لان المقسم هو الواحد بالعدد اي بالتشخص وهو الذي يكون معروضا
للوحدة ولا يكون معروضا للكثرة لكن يرد مثل الانسان الذي جعل قسما من الواحد
بالعدد مع انه واحد بالنوع وفيه ان القسم هو الانسان الواحد لا مفهوم الانسان وفرد
الانسان واحد بالعدد ووجه اختصاص هذه الاقسام بالواحد بالعدد مع جريانها

فيها

في مفهوم الوحدة مذكور في الحاشية القديمة قوله وذلك لان الاجزاء الخ اي ان التعدد
والكثرة لم يعرض للانسان من حيث انه انسان اذ لا جزء له من هذه الحيثية بل عرض له
الكثرة من جهة انقسامه الى نفس وبدن بخلاف افراد الانسان فان الكثرة انما تعرض
له باعتبارها من حيث انه انسان فجهة الوحدة تحمل عليه الكثرة هنا ولا تحمل عليه ثمة
اذ لا يقال للنفس وحدها ولا للبدن وحده انسان وبالجملة فجهة الوحدة وان خالفت جهة
الكثرة الا ان جهة الكثرة ان كانت جزءا او ذا الجهة الوحدة فهو الواحد بالجنس او
النوع او نحوهما والا فهو الواحد بالعدد فان الانسان بالنسبة الى افراده واحد بالنوع
والفصل والانسان الواحد واحد بالعدد اذ لا كثرة فيه من حيث انه انسان واحد
اصلا وانما الكثرة من حيث البدن والنفس قوله واعلم ان الخ هذا رد على القوشجي
حيث قال ان القابل للقسمة لذاته لا ينحصر في الجسم البسيط بل الهيولى وحدها و
كذا الصورة والاعراض الحالة في الصورة او الهيولى ايضا كذلك قوله بل ينقسم الى البسيط
اي لما كان غرضه ايراد الجسم المركب في الاقسام لا استيفائها مثل لما يكون قابلا لذاته
بالجسم البسيط نظرا الى مناسبته للجسم المركب بالمقابلة والحاصل ان ذكر البسيط على وجه
التمثيل لا الحصر وانما اورد خصوص البسيط دون الهيولى والصورة او نحوهما نظرا الى
مناسبته للجسم المركب الذي هو قسم من اقسام وذكره لا لاستيفائها هذا ما ظهر لي
في توجيه العبارة وان كانت ركيكة قاصرة الدلالة على المقصود قوله بما يحل في المقدار كا
لشكل وما في محل المقدار كالسواد مثلا وانما قيد بالحلول السرياني لانه غير لا ينقسم
بانقسام المحل كالوحدة قوله وفيه وفي الواحد الخ اي في الواحد بالجنس تفاوت بحسب
مراتبه فالواحد بالجنس القريب اولى من الواحد بالجنس البعيد وهكذا وكذا في الواحد
بالفصل فالقريب منه اولى من البعيد وهكذا قوله اولى من الفصل الخ فالحيوان اولى
بالوحدة من الناطق ووجه الاولوية غير ظاهر وما ذكر غير موجه ومع ذلك بيانا في قوله

وهما من الواحد بالنوع الا ان يراد به تتمة ان الواحد بالفصل القريب اولى من الواحد
بالجنس البعيد فتدبر وربما يتوهم ان المراد ان كلا منهما اولى من وجه فالواحد بالجنس من حيث
وقوعه في جواب ماهو اى في جواب السؤال عن تمام الماهية المشتركة والواحد بالفصل اولى
من حيث انه اقل افرادا وبه يجمع بين العبارتين وفيه تكلف وبعد ومع ذلك فوحدة النوع
الجنس غير ظاهر فتدبر قوله مالا ينقسم اولى اه اى مالا ينقسم اه لا ذهنا ولا خارجا
كالواجب تعالى اولى بالوحدة مما ينقسم ولو ذهنا خاصة كالعقل وكذا مالا ينقسم
خارجا اولى بها مما ينقسم خارجا كالماء وكذا ما ينقسم من جهتين اولى منه مما ينقسم
من جهة وقس على ذلك وهذا مراده بقوله على تفاوت حسب مراتبهما قوله على تفاوت
بالشرف لا بالاضافة قوله والواحد بالذات اه اى الواحد بحسب نفسه اولا من الواحد
لوحدة عارضة او الواحد بسبب امر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى كالواحد بالجنس
اولى من الواحد بالبياض مثلا والواحد بعرض خاص اولى من الواحد بعرض عام قوله
او في التشكيك عطف على قوله في الانقسام قوله فكذا جهته هو هو اى جهته الحمل هو
الاتحاد فيها اما مقومة حينئذ نحو الانسان زيد اى متحدان في الجنس او نوع وفصل مثل
زيد عمرو اى متحدان فيهما واما عارضة نحو زيد انسان فجهة الوحدة فيه الوجود
وهو عارض ومثل الثلج والقطن اى متحدان في البياض قوله فانه لا يتصور اى حمل
هو هو في الواحد من جهة واحدة واما مع اعتبار تعدد فهنا تغاير مثل زيد زيد قوله
وكذا كل مفهوم اه قيل اى كل مفهوم ينقسم فلا بد من اعتبار الوحدة فيه حتى يصح الانقسام
اى وكذا انقسام كل مفهوم باعتبار الوحدة اى باعتبار عروضها لا باعتبار انقسامها
وفيه ان الكون التشبيه في انقسام المفهوم تبعا لانقسام الوحدة كما في المشبه
به ويحتمل ان يراد ان كل مفهوم فهو تابع لوحدته في الاسم فان كان وحدته جنسية
فهو جنس كالحيوان وكذا في النوع ونحوه كما نرى مع بعده لا يناسب التشبيه والمشبه به

قوله بل كل

قوله بل كل مفهوم اه كالحيوان او اعتبر فيه الحساس ينقسم انقسام الحساس وكذا الانسان
بالنظر الى الناطق فاذا انقسم احدهما انقسم الاخر من غير حاجة الى انقسامه منفردا وكما ينقسم
الحيوان بانقسام الحساس فكذا العكس بلا فرق ولا فرق بين تساوى المفهومين
كما ذكرنا وغيره كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانقسام الانسان الى الزنجي والرومي مثلا
انقسام الحيوان ايضا اليهما قوله غير مندرجة في هو هو لاقتضاء الحمل التعدد كما مر
قوله ومن جملة فوايده اه فيه ان حمل هو هو حمل المفهوم على مثله وهو يوجب الاتحاد في المفهوم دون
الوجود فتدبر قوله الى ان اقسام الاتحاد اه يعني ان الاتحاد غير الوحدة لان الاتحاد
يقتضى جهة التغاير وجهة الوحدة والاتحاد هو الحمل اى الحكم بوحدة شيئين في شيء
وليس نفس الوحدة وان استلزمها فان اراد المورد ان الاتحاد في الحمل هو نفس
الوحدة ومن جنسه ويجري فيه اقسامها فلا وجه لاختصاصه بالذكر بعد فحص ما
ذكرنا وان اراد ان انقسامه تابع لانقسام لازمه من الوحدة فلا وجه لذكره
فضلا عن انفراده ثم لان انقسامه غير انقسام الوحدة ومجرد التلازم لا يغني عن انفراده
بالذكر اذ ربما يخفى ذلك والتعرض له مفيد ومن جملة فوايده رفع توهم اختصاص
حمل هو هو بالاتحاد في الوجود ونحوه ووجه التوهم ان المتعارف هو الاختصاص فغرض
المص الاشارة الى عدم الاختصاص قوله ليست بعينها اقسامها بناء على توهم ان الحمل
والاتحاد هو نفس الوحدة قوله والى عدم اه اى عدم جريان جميع اقسامها فيه وفيه
دلالة قول المص على هذا النحو على هذا المعنى خفاء وسياق يدل قوله على المغايرة في الجملة
وعلم من الخارج ان التغاير باعتبار عدم جريان بعض الاقسام فيه فتدبر قوله وقد يمنع
المنع اه هذا تفصيل لقوله لظهور احتمال اه قوله وحاصل التنبيه اه اى ربما يشتبه
المراد بالاتحاد المحال فينبه ارادة بعض المعاني الجايزة كما وظن ان المراد هنا احدهما و
بقاء الاخر او فناؤهما او بقاؤهما فيدفع هذا الوهم في الدليل بان شيئا منها ليس بمعنى

الاتحاد المراد فيلتفت الذهن بعد نفي تلك الاقسام الى المراد وهو صيرورة احدهما بعينه
الاخر فيجزم العقل ببطلانه قوله وبان امتناع الوجودين الخ الكلام انه استدل بعضهم على
امتناع اتحاد الاثنين بامتناع اتحاد الوجودين فهذا الكلام من شارح المقاصد رد عليه
وحاصل دفع الشارح له ان ذلك ليس بدليل بل مجرد تنبيه لبداهة الحكم فغرض
المستدل مجرد التعبير عن الحكم بعبارة اخرى ربما ينتقل الذهن منه اليه والغرض التنبيه
على زيادة الفساد حيث ان اتحاد الاثنين يستلزم منه اتحاد الوجودين ايضا ولا ريب ان اتحاد
الاثنين مع اتحادهما ايضا اظهر في الفساد من اتحاد الاثنين فقط اليه واتحاد الاثنين
وان استلزمه الا ان التصريح باللازم هو موجب لالتفات وبعد ونه ربما يغفل عنه فهو
منبه لا دليل قوله ما يأتي في الوجود الخ بان يقال انهما بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد
كما مر في قوله وربما قد يقرر المنع الخ فان قيل في الوجودين انهما كانا متميزين ولا تمايز بعد
الاتحاد قلنا المنظور ثمة هو نفس الوجود والمنظور هنا هو التميز ايضا فتدبر قوله
العدد ما يقع تحت العد فيه خلط لان الواحد لا يمكن عده نعم يقع في عد الاكثر من
الواحد لتركبه منه وما يفيده الحكم كون الواحد معدودا لا وقوعه في عد غيره فتدبر
قوله الكلام في التقوم الاولي يعني ان لزوم الوحدات على كل حال لا يستلزم تركب العدد
منها اولا وبالذات وبلا واسطة بل التركب في الجملة ولو بالواسطة مع ان المقصود اثبات
التركب بلا واسطة قوله والقول بانه لما كفى الخ اي الاستدلال بهذا الكلام رجوع
الى الدليل الاول وهو انا نتصور العشرة مع الغفلة عن تصور كنههما وكان المناسب
ان يقال لما لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في ماهيتها كفى الوحدات في تقومها فتدبر
قوله بل الصواب الخ حاصله ان الواحد ليس بعدد فالتركيب اما من العدد او من غيره
اي من الوحدات والاول يستلزم الترجيح بلا مرجح لاختلاف مراتب الاعداد وعدم
المرجح لمرتبة منها فتعين التركيب من الوحدات وبعبارة اخرى التركب من العدد لا بد

فيه

فيه من ترجيح العدد على غيره ثم الترجيح بين مراتب الاعداد والتركب من الوحدات لا بد فيه
من ترجيح واحد وهو ترجيحه على العدد ولا ريب ان الاحتياج الى مرجح واحد ارجح مما يحتاج الى
مرجحين فتدبر قوله من غير ان يشار الى تركبه الخ اي من غير ذكر جنسه وفصله فيكون التعريف
بالرسم لا الحد قوله ويكون اذا كان كذلك وقد كان له التركيب الخ اي اذا كان العدد مركبا
حقيقة من الوحدات يكون قد كان له الخ اسم يكون جملة قد كان بتأويل القول اي يكون
قولهم في تعريف العدد قد كان له الخ ويكون الخبر قوله لازما اي لا يكون ذلك التعريف
حدا للعدد بل رسم له ولازم وخاصة من خواصه كذا في حاشية الشفا وفيه بعد مع ان كلمة الواو
في وقد كان ينافي ذلك ويمكن ان يكون التركيب اسما ليكون ولازم خبره وقوله
وقد كان جملة حالية وكان تامة واسمه ضمير يعود الى التركيب من الوحدات
اي اذا كان تركيب العدد منها والحال انه ثبت له ذلك فيكون التركيب من خمسة
الخ لازما لذلك اي للعدد او لما تركب منه قوله فيكون هذه رسوما لها اي يكون
تعريفه بخمسة وخمسة ونحوها رسما للعدد لا حدا قوله ان الاثنوة اي الاثنان قوله
اما ان يكون مركبا الخ اي الاثنان اما عدد اول فلا تركيب فيه اذ لا عدد تحته او مركب
اي لا يكون في اول مراتب العدد فيلزم التركيب ضرورة وعلى الاول يجب ان يعده
الواحد لانه من لوازم العدد المركب والتالي باطل وهو ظاهر وعلى الثاني يجب ان لا يكون
له نصف مع ان الاثنان نصفه الواحد وجوابه ما اشار اليه الشيخ من اختيار الشق
الثاني والمراد بعدم النصف لاول مراتب العدد انه لا يكون له نصف يكون عددا
وهنا كذلك لان الواحد ليس بعدد قوله فانه لم يكن الخ جواب عن قوله لان الاثنوة
الخ وقوله ولا اذا فالجواب الخ عن قوله ولان العدد الخ قوله بعد الاختلاف فيه اي مع اختلافهم
في كون اقل الجمع ثلثة قوله وقد جرت الخ اي ارادة الاكثر من الواحد من لفظ الجمع في تعريف
العدد اصطلاح لهم ولا مشاحة فيه قوله ولا يبالون الخ من تتمة الجواب الاول

ان يدالرأ اى يدور وايو دالت الايام اى دارت ويداولها بين الناس اى يديرها قوله وليسوا الخ جواب عن قوله ولان الاثنوة الخ قوله يختص بخواص واثار مثل ان يكون له نصف او نحوه من الكسور الصحيحة وكالاصم والمنطق والجذر ونحوها والخواص المشتركة بين جميع الاعداد مثل الجمع والتفريق والضرب ونحوها مثل ان كل له عاد وما يفنيه بالاسقاط منه مرارا ومثل ان نصف صحيح او غيره بحيث التقابل قوله بين مراتب كثيرة اى بين جميع مراتب العدد احترز بما اشتركت بين جملة منه قوله او الاثنين الخ وعلى هذا يدخل في التقابل المتماثلان لا على الاول فيختص التقابل في الشيئين يختلفان بالنوع قوله في موضوع وعلى هذا يختص التقابل بالاعراض ولا يوجد في الجواهر قوله او في محل على هذا يعم التقابل الجواهر والاعراض فيكون بين الصورتين المختلفتين بالنوع تقابل على هذا الاحتمال الاول قوله على المقارنة في الرتبة اى تقابل ... يتوهم من امتناع الاجتماع امتناعه بحسب الرتبة او نحوها وان كان المتبادر امتناعه في الزمان قوله ويرد على المشهور الخ على اخذ المتخالفين في التعريف دون الاثنين وعليه لا ايراد لدخول المتماثلين في الحد وحاصل الايراد ان الحد غير جامع لخروج مثل الاخوة عنه لتماثلها فتخرج من اخذ التخالف في الحد مع دخولها فيه لانها فرد من التضايف الذي هو احد اقسام التقابل قوله في تقسيم المتقابلين اليها اى الى المتضايف قوله قيد للقسم الخ اى عند تقسيم التقابل الى الاقسام الاربعة يجعل بعض اقسامه المتقابل المتضايف ليخرج منه الاخوة المتكررة فانها متماثلان لدخولها تحت نوع واحد فلا بد خلوه في حد التقابل ولا يجعل القسم مطلق التضايف ليرد مثل الاخوة فانها داخلة تحت التماثل لا التقابل فيكون التضايف قسمين تضايف متماثل وتضايف متقابل واليه اشار بقوله فيجوز كونه الخ اى كون التضايف اعم من التضايف الذي قسم التقابل قوله او يقال بان الخ يعني ان تقسيم التقابل الى المتضايف وغيره انما هو على عدم اعتبار التخالف في التقابل

وفيه ان

وفيه ان الايراد على المتن لا يندفع بذلك الا بالرجوع الى الجواب الاول وبالجملة لم يظهر وجه لهذا الكلام فتدبر قوله يختص بالقول اى امر اعتباري لا وجود له في الخارج وانما قيده بقوله من حيث هو حكم لبعض الاعتبارية الايجاب والسلب ولا يختص بالسلب كما توهمه شارح المقاصد اى اختصاص التقابل بالقول من حيث ان ذلك القول حكم لا من حيث انه سلب اى حكم خاص قوله كالايجاب الخ مثال لبعض التقابل قوله موضوعهما الخ لان الايجاب والسلب نسبتان قائمتان بالطرفين قوله متعاقب فيه اى يتعاقب بعض التقابل في الموضوع اذ لا يجتمع الايجاب والسلب والضمير في قوله فيه وقوله ولا يجتمع عايد الى الايجاب والسلب باعتبار بعض التقابل قوله وهذا حكم العقل اى الايجاب والسلب الذين موضوعهما الخ في حكم القول لقيامهما بالقول وهو الموضوع والمحمول وليس لهما وجود في الخارج واشار اليه بقوله وليس في الوجود حمل ولا وضع وانما اتى باسم الاشارة المفرد باعتبار المذكور او لفظ بعضه قوله وبعضه يكون من خارج كالتضاد وغيره من اقسام التقابل فتدبر قوله فانها معتبرة اى الخصوصية معتبرة في تقابل العدم والملكة لا في تقابل السلب والايجاب قوله اعم من المشهور الخ سنه هذا انيا في هامش المسئلة الثانية عشر من تخصيص الحقيقة بما على المشهور وجعله مقابلا له فتدبر قوله اعم من ان يكون الخ يعني ان اللاعمى سلب ونقيض للعمى لرفعه له وكونه عبارة عن البصر ونحوه لا يقتضي كون مفهومه وجوديا او سلبا لامر وجودي اذ معناه المطابقي سلب العمى ورفعه وان استلزمه الامر الوجودي باعتبار ان سلب السلب يلزمه ايجاب فانه معنى التزامي والكلام هنا في المدلول المطابقي فلا يرد عليه ما يتوهم الخ قوله فما يتوهم الخ حاصله ان اللاعمى اما سلب للعمى اى عدم البصر فيكون ايجابا لانه عبارة عن البصر فان سلب السلب ايجاب واما سلب لقابلية البصر عما لا قابلية له كالجدار فيكون رفعا

للايجاب فعلى الاول هو ايجاب ونقيضه سلب وعلى الثاني بالعكس وعلى التقديرين لا
يكون المتقابلان عدميين وجوابه ظ مما قررناه في توجيه كلام الشارح فان الايجاب هنا
من اللوازم لا انه مدلول مطابقي قوله واذا لم يكن احدهما الخ هذا اعم من كونهما عدميين
او وجوديين فيدخل الاول في التضاد فلا يجب فيه وجود الطرفين وكذا يشمل ما لو كان
احدهما سلبا الا انه لا يكون سلبا للاخر قوله وليس بداخل الخ اذ المعتبر فيهما ليس
مطلق كون احدهما ايجابا والاخر سلبا بل كون احدهما رفعا للاخر وعدم اللازم
بالنسبة الى اللازم الملزوم ليس كذلك وفيه انه يدخل في التضاد لان قوله وان لم يكن
احدهما الخ اعم من ان يكون خاصته سلبا ولا يكون سلبا للاخر كما لا يخفى قوله اما العدم
فلا يقابل بنفسه اي لا يقابل العدم لا انه نفسه والشيء لا يقابل نفسه قوله واما المضاف
اي المضاف الى غير العدم كما يفهم من قوله لاجتماعهما الخ قوله مغاير لما اضيف
اليه العدمان كاللاسواد واللابياض فانهما يجتمعان في الحمرة مثلا فلا تقابل
بينهما قوله بل المضاف الى العدم اي يقابل المضاف الى غير العدم المضاف الى العدم
كالامتناع واللاامتناع ونحو قوله لكن مرادهم الخ حاصله ان الوجودي في قولهم
كون احد المتقابلين وجوديا اعم من الوجودي حقيقة وما هو بمنزلة الوجودي في سلبه
ورفعه كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع ويجب يراد به ما يسلب ويرفع سواء
كان موجودا ام لا قوله فان قيل على تقدير الخ ايراد على قوله واما المضاف فلا يقابل
المضاف الخ بانه قد يتقابلان في صورتين اشار الى احديهما بقوله يجوز ان لا يكون الخ
والى الثانية بقوله وعلى تقدير الواسطة الخ وحاصل الاول انه قد يمتنع اجتماع العدمين
المضافين الى غير العدم لامتناع ارتفاع وجوديهما بناء على عدم الواسطة بينهما كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانه لا يمكن اجتماعهما لامتناع ارتفاع القيام بالنفس
والغير قوله لاستلزامه القيام الخ اي لاستلزام عدم القيام بالغير القيام بالنفس

فلو اجتمع

فلو اجتمع مع عدم القيام بالنفس ايضا لزم اجتماع القيام بالنفس وعدمه وهما متقابلان
بالذات قوله لاشتماله اي لاشتمال عدم الحلول على قابلية الحلول المستلزم الخ فيلزمه
قابلية البصر فلا يجتمع مع عدمها قوله لهذا ذهب الخ اي للاشكال في ذلك الفرق ذهب
بعضهم على عدم الفرق وذهب الى انحصار التقابل بالذات الخ فجعل مثل السواد و
البياض من التقابل بالعرض قوله توجب في الاعادة اي في الموضوع او مثل المحل قوله
ولا يكون الا مع العدم اي او ذات لا تكون موجبة لعدم ذات اخرى بل لا يجتمع معها
بلا ايجاب ولزوم والعطف اما للاشارة الى عدم الفرق بين العبارتين او للاشارة الى ان
القيد ربما يوجد من بعد والخلقة في شيء فلا يكون الا مع عدم ضد اخر او يوجد بعد وجود
الاخر فيعدم بها الاخر فتدبر قوله واما الجواب الخ هذا جواب اخر عن الايراد على التقسيم
المشتمل على ما يجيب عنه بقوله وقد يذب عنه الخ وحاصله ان العدميين يدخلان في قسم
الوجوديين فيدخلان تحت التضاد ايضا قوله احدهما ان لا يجتمع الخ حاصله ان التقابل
اما باعتبار الصدق والمفهوم او باعتبار الوجود والاول الامران اللذان يمتنع صدقهما
معا على شيء بحمل المواطاة وهو هو اي باعتبار نفس المفهوم مع قطع النظر عن الوجود
مثل حمل الفرس واللافرس على الانسان والثاني الامران اللذان يمتنع وجودهما
في موضوع او محل واحد اي لا يصدقان على شيء واحد بحمل الاشتقاق وحمل ذو هو مثل
صدق السواد والبياض على الجسم ووجودهما فيه ولا يبان القسم الاول اعم من الثاني
اذ مع تنافي الاجتماع في الوجود يلزم التنافي في المفهوم والحمل المواطاة اذ كما لا يكون
الجسم اسود وابيض معا لا يكون مفهومه عين مفهومهما او كما لا يحملان عليه بحمل
ذو هو لا يحملان بحمل هو هو او يقال انه كما لا يمكن حمل السواد والبياض عليه لا يمكن
وجودهما فيه فالمعتبر في الاول الامتناع في الاجتماع بحسب الصدق وفي الثاني امتناعه
بحسب الوجود وان استلزم الامتناع بحسب الصدق ايضا ولا عكس اذ يمكن التنافي في

الصدق بلا تنافٍ في الوجود كالسواد والشكل اذ يتحقق الشكل سواد ولا يخفى ان نعم الاول بعدم الاجتماع في الموضوع بحسب الصدق يلزم التقابل بين العام والخاص لامتناع حملهما مواطاة على شيء الا ان يقال ان ما ذكر تقسيم لا تعريف ولا بد في المقسم من اخذ التنافي ولا تنافي بين العام والخاص وكان الاولى ان يقال احدهما انه لا يمكن حمل احد المفهومين على الاخر بحمل المواطاة فتدبر **قوله** او مركبا اه اراد بالمركب نفس المحمول في القضية دون القضية لعدم صدق قوله ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع الى اخر على القضية كما لا يخفى والسلب البسيط ما يكون على وجه سلب المرتبة والمركب ما يكون على وجه سلب التسبيت والصواب ان البسيط هنا سلب مفهوم الشيء ورفعه في نفسه والمركب رفعه عن غيره كما يأتي **قوله** سواء كان مما يوجد في الموضوع اولا اي سواء كان الشيئان المتنافيان عرضا او جوهرا وتذكير الضمير بتأويل المذكور ويحتمل ان يراد وجودا في الوجود واحدا اولا فيكون اشارة الى ان الاول اعم من القسم الثاني فربما لم يجتمعا في الوجود والتحقق كالصدق مثل السواد والبياض وربما يجتمعان في الوجود كالشكل والسواد مع عدم اجتماعهما في الصدق اما لا يصدق شيء منهما او يصدق احدهما خاصة والاول كالسواد والبياض في الحمل على الجسم والثاني كالفرس واللافرس في الحمل على الانسان **قوله** فان شيئا منهما اه اي لا يصدق على الاخر مواطاة ولا يخفى ان المعتبر في القسم الاول عدم صدق المتقابلين على شيء واحد مواطاة لا عدم صدق احدهما على الاخر كذلك ولعل العدول عنه اليه للاشارة الى التلازم بينهما كما مر فتدبر **قوله** على سبيل الاشتقاق ايضا اراد بقوله ايضا انه كما لا يجتمعان في الوجود لا يجتمعان في الصدق كما مر **قوله** من حيث الكون فيه اي من حيث الوجود **قوله** جعلت حالا اه اي صفة الامر المشترك جعلت تقابلا والمراد بالحال هنا الحيثية والجهة التي توجب التعاند **قوله** في عام او خاص يحتمل ان يراد بالعام مطلق المحل وبالخاص

الموضوع

الموضوع والترديد باعتبار الاختلاف في ثبوت التقابل في الجوهر اولا **قوله** موجود فيه بالقوة اي فيه قوة قبول كل منهما وقابليتهما **قوله** وهو المقسم الى اي القسم الثاني هو المقسم للاقسام الاربعة اي التقابل في الوجود دون التقابل في الصدق **قوله** ما اقسام محققة اه اي التقسيم الاربعة اما بحسب الحقيقة وهو المصطلح عليه في الحكمة او بحسب فن المنطق وانما خالف اصطلاح المنطق لاصطلاح الحكمة نظرا الى حال المبتدي وتحقيق الحق عنده **قوله** بل بالعكس اي يمكن الانتقال من الملكة الى العدم كاللحية لمن جاوز حد الامرد فانه يمكن عدمها بعد وجودها ولا يمكن وجودها بعد عدمها خلقة بالنسبة الى من جاوزه **قوله** ولم يتكلف ما يدفع اه وذلك لدفع القابلية بحسب النوع او الجنس او التشخص في غير وقت العدم وانما الظاهر المتبادر هو القابلية بحسب التشخص في وقت العدم فانتشر عليه في المنطق **قوله** واما ما ذكرنا اه فكلام المص انما يخالف كلام الشيخ في التضاد المشهوري والحقيقي لا في العدم والملكة المشهوري والحقيقي وانما قال موافقا للشيخ لاحتمال كلام المص لو حمل على ما سيصرح به وعليه لا اختلاف بين كلامي الشيخ والمص فلعل هذا الكلام ايراد على الشارح حيث فسروا كلام المص بما يخالف كلام الشيخ لا على المص فتدبر **قوله** صرح في مواضع الى اخر هذا بظاهره يدل على موافقة كلام الشيخ لكلام المص في معنى التضاد الحقيقي ويلزمه الموافقة في التضاد المشهوري فتدبر **قوله** بان يكون منتفيا اي لا لون له **قوله** واسطة خالطة اي لون مخلوط من السواد او البياض **قوله** مع انه يخالف اه كالحمرة فانها مخلوط من السواد والبياض فيخالف كلا منهما من وجه اي من حيث اشتمالها على ضده ويوافقه لاشتماله عليه **قوله** يجب ان يكون اه فلا يمكن الانتقال من البياض الى السواد وبالعكس الا بعد الانتقال الى بعض الالوان الاخر فتدبر **قوله** فان الوسط اه حاصله ان التضاد بين الالوان المتوسطة بين السواد والبياض انما هو لتضادهما اي تضاد بالعرض لا بالذات والتضاد بالذات

منحصر بين السواد والبياض قوله واذا اريد الخ اى اذا اريد التضاد الحقيقي من التضاد
الذي جعل قسما من التقابل زاد قسم اخر لانا حصر من المشهوري قوله هو ما بين الاوساط
اى القسم الخامس هو التضاد بين الاوساط قوله مجرد دعوى الخ حاصله منع من
الدعويين قوله فهذا دليل الخ اى ما ذكرنا من الاختلاف بين الاصطلاحين ودخول
الاقسام جميعا اما في التضاد او في العدم والملكة وفيه ان ذلك لا يصير دليلا على الجزم
بان مراد المص ذلك بل يوجب احتمال الكلام المص له قوله قد يوخذ ان نفسوا الخ اى قد يعتبر
التقابل بين نفس المحمولين بما هما محمولان اى مع دخول النسبة فيهما اعلم ان حاصل
الكلام ان التقابل بالايجاب والسلب قد يبقى على ظاهره فيكون المتقابلان نفس
الايجاب والسلب اعنى ثبوت النسبة وانتفائها وهذا اذا جعلنا المتناقضين نفس
الايجاب والسلب فيكون موضوعهما القضية وقد يأول الايجاب بالموجب بالكسر
والسلب بالسالب بناء على ارادة اسم الفاعل من المصدر وهذا اذا جعلنا المتناقضين
الموجب والسالب وحينئذ موضوعهما موضوع القضية وانما قال اذا اعتبرنا التناقض حينئذ
بناء على تساوي التذكير والتانيث في المصدر واما قوله بل تقابل الايجاب فهو للاضراب
عن قوله ان المتقابلين لان ما ذكر لا يجرى في غير تقابل الايجاب والسلب فقدروهما
الموجب والسالب وقد يعتبر بين الايجاب والسلب اى نفس النسبة بلا ملاحظة المحمول
معها وعلى الاول يكون موضوعهما موضوع القضية وعلى الثاني نفسها قوله اذا اعتبرنا
التناقض اى المتناقضين قوله موجبة الخ اى الخ موجبا وسالبا فقدير قوله اذا اعتبرنا اى
اعتبرنا التناقض قوله وقد يعرض لهما اى للموجبة والسالبة قوله اما نفس المحمول الاول
وهو الضد المحمول على المراد قوله كما يكون تحت الجنس الخ اى يكون التقابل ذاتيا وجنسا للاثنا
او يكون عرضا عاما قوله ومشككات انما قال ذلك لانه لا تشكك في الذاتي
بل في العرضي واللوازم قوله ان التقابل الخ اى مصداقه وفرده من حيث انه متقابل

قوله كل

قوله كل تقابل من حيث هو الخ كل فرد منه اذا لوحظ مع قيد التقابل مضاف لا من حيث ذ
ذاته بدون وصف التقابل قوله وذلك لان الخ اى التضاد فرد من التقابل مع ان مضا
من حيث هو لا اضافة فيه بل اذا اخذ مع العنقدية كان مضافا وكذا العدم والملكة
فالتقابل من حيث الذات لا تضايف فيه الا مع اعتبار التقابل في مفهومه قوله من حيث
هما كذا اى مع اعتبار قيد التقابل فيه قوله فان الذي الخ اى الخاص كالتضايف
قد يعرض العام كالتقابل لكن لا مطلقا بل باعتبار ضم قيد الى العام به يصير اخص وقسما
من الخاص قوله وهو ههنا الخ اى ذلك الشرط الذي به يصير العام اخص اعتبار المتقابل
مع قيد التقابل قوله وذلك لان المتضايف الخ حاصله ان مفهوم التقابل ليس داخلا
في مفهوم ماهية المتضايف وليس جزءا لها لان ماهيته انه معقول بالقياس الى
الغير وليس معنى التقابل جزءا لها والا لزم عند تصور ماهية التضايف تصور
مفهوم التقابل اولا حتى تتقرر ماهية التضايف في الذهن لتقدم تصور الجزء على الكل
وعدم تحققه بدون الجزء قوله وانما خص بالتضايف الخ لا يخفى ان قوله
فالذاتية الى قوله وبين الاشياء التي الخ صريح في عدم الاختصاص بالتضايف نعم
اول كلامه خاص به فتدبر قوله ثم التضاد الخ وجه الاشدية ان التضايف يعتبر
في مفهومه المضايف الاخر بخلاف التضاد وكذلك المتضايفان متكافئان في
الوجود بخلاف التضاد ولا ريب ان ما لا ينفك احدهما عن الاخر مفهوما ووجودا ابعد
من مفهوم التقابل الذي مقتضاه التعاند وما لا يجتمعان وجودا ولا يتلازمان
تعقلا اشد في التقابل واقرب اليه مما يجتمعان وجودا ويتلازمان تعقلا قوله
وبهذا المعنى قيل الخ اى لان تقابل السلب والايجاب هو التناقض قيل رفع كل شيء
الخ قوله سواء كان رفعه الخ اى سواء كان بسيطا او مركبا قوله والترديد في ذلك الخ
اى في ان منشا الاختلاف في الجهة غير كاف لكن لا يناسبه قوله ولا شك الخ لعدم

على لزوم اختلاف الجهة وانما ناسبه قوله ولان رفع الخ اللهم الا ان يتى قوله والسر في ذلك
اشارة الى جميع ما سبق من لزوم اختلاف الجهة اختلافا لا يمكن الخ قوله ولان رفع الضرورة
الخ متعلق بقوله علم ان الخ فالظرف قدم على عامله مع ان مقتضى السياق ان يكون عطفا على
قوله ان نقيض الخ مع ادخال الفاء على قوله علم ليكون تفريعا على ما سبق وبالجملة فالعبارة
لا تخلو من اضطراب قوله بحسب الجهات في المختلطات وهي الاقيسة الحاصلة
من خلط الموجهات بعضها مع بعض قوله عند ارتفاعها اي ارتفاع قضايا اخر
لا ارتفاع نفس تلك القضايا المحصلة مفهوماتها كاللزوم العادة قوله او لوازمها عطف
على مفهومات القضايا اي لوازم مفهومات القضايا والحاصل ان رفع القضية اما
ان له مفهوما محصلا كالضرورية المطلقة والممكنة كذلك فان سلب الضرورة بعينه
معنى الامكان العام واما ليس له مفهوم محصل بل يلزمه ذلك كالدائمة المطلقة والمطلقة
العامة فان نقيض دوام الايجاب سلبه ورفعه وهو ليس عين اطلاق السلب
بل يلزمه ذلك لانه عند رفع دوام الايجاب اما ان يدوم السلب او يتحقق في بعض
الاوقات وعلى التقديرين يلزم اطلاق السلب قوله ولا تفاوت بينهما الخ فيه ان
الموضوع في القضيتين مختلف فان المراد به في الموجبة الشخص الخارجي وفي السالبة
الشخص الموجود في الذهن لا الخارج قوله الجزئي جزئي الى اخره فيه ان المحمول هنا مختلف
فانه في الموجبة يراد به مفهوم الجزئي كما ان المراد بالموضوع ايضا ذلك ويراد به في السالبة
المصداق اي في مفهوم الجزئي ليس بجزئي ومصداقه بل هو كلي فتدبر قوله مع لفظ محصل
اي موجب قوله وفايدة اعتبار الخ اي فايدة التقييد للفرق بين المعدولة والسالبة
حيث ان السلب قيد في المحمولة الاولى دون الثانية قوله الفلك لا خفيف الخ
هذا مثل الشفاف قوله واما ان جعل جاعل الخ حاصله ان كلا من الضدين للواحد
اما ان يخالفه من جهة واحدة او من جهات فعلى الاول الضد بالذات والحقيقة هو تلك

الجهة

الجهة وهي واحدة فلا تعدد لضد الواحد وعلى الثاني فالمضاد بالذات بين تلك
الجهات وهي متعددة فكل منها ضد لجهة لا ان كليهما ضد لها فلم يتعدد ضد الواحد
ايضا بل ضد المتعدد فتدبر قوله الاشياء المتغايرة الخ اشارة الى عدم التضاد
بين الاجناس لقوله فنفس تغايرها الخ وان كان قوله الاشياء الخ يوجب اشارة الى التضاد
بين النوعين المختلفين بالجنس قوله واما المتغايرات الخ اي النوعان المتحدان بالجنس
امتنع اجتماعهما في موضوع واحد قوله ويتفق في الموضوع اي يعتبر الاتفاق في
الموضوع في التضاد قوله يقبل الضدين اي على وجه التبادل قوله يستحيل اولا
في غيرهما الخ الغرض ان الشيء اذا انتقل الى احد ضدين فاما ان ينتقل اليه ابتداء
وبلا واسطة كاستحالة الحار الى البارد وبالعكس واما ان ينتقل الى شيء اخر
ابتداء ثم الى احد الضدين كالشيء الحلو اذا صار مرا انتقل الى طعم اخر منافر للمادة ثم
اليها وكذا العكس فقوله يستحيل اولا في غيرهما اي ينتقل اولا الى غير الضدين قوله
مزاجا ما يحلو به الشيء اي مزاج الشيء الذي يحلو الشيء بذلك المزاج اذا امر اي صار
مرا الخ قوله ولما كان الضد الخ اي لما اتحد الضدان في الجنس فاما ان لا واسطة بينهما
او يكون واسطة وعلى الاول يلزم من عدم كل منهما وجود الاخر لا على الثاني فتدبر وانما قال
في طبيعة الجنس لان عدم الزوج يلزمه عدم الجنس ولعل هذا القيد احتراز عن توهم بعض
الزوج فتدبر قوله وان يكون جنسهما واحدا انما لزم ذلك لان المعتبر عدم التضاد بين
الاجناس العالية فلو بنى لا الجنس السافل ولا تعدد فيه فتدبر اعلم ان قولهم انه لا يمكن
كون الضدين تحت جنسين يغني عن انه لا يكون الضدان جنسين اذ لا تحقق للاجناس
الا في ضمن الانواع فالتضاد بين الجنسين يستلزم كون النوعين الضدين تحت جنسين
فاعتبار اتحاد الجنس في الضدين يغني عن اشتراط عدم التضاد بين الجنسين ويمكن ان
يكون مرادهم ان الاجناس العالية لا تضاد بينها في الانواع ولا بين الانواع

السافلة المختلفة فى الجنس وح لايتم الملازمة بين ان لايكون شئ من الاجناس العالية
بمتضاد وان يكون جنسها واحدا وبما يبين وجه التلازم بان وجود الجنس عين وجود
النوع والفصل فالتضاد بين مايندرج تحت جنسين يستلزم التضاد بين الجنسين فلابد
فى عدم التضاد بين الجنسين من دخول المتضادين تحت جنس واحد فتدبر **قوله** واما الخير والشر
اه اجاب **اولا** بنفى كونهما من الاجناس العالية **وثانيا** بانهما ليسا بذاتيين واليه
اشار بقوله ولا الخير بدل اه **وثالثا** بعدم التضاد بينهما بل تقابلهما تقابل عدم وملكة و
هذا ينافى ماصرح به الشيخ من ان جميع اقسام التقابل لا يتحقق فى الاجناس فتدبر **قوله**
فى المحسوس او فى المتخيل اى تشتركان فى الامر الموافق للحاسة اللذة او المنافى طبعه او المخالف
لها كالراحة والالم المتعلقين بالبدن **قوله** او غير ذلك وهو الامر الموافق للعقل او
المخالف له كالراحة والالم العقليين والغرض ان الراحة والالم يشتركان فى امر هو
هو الموافقة للحس او العقل او المخالفة لهما **قوله** بل لا الذاتى اه انهما الامران لا جنسان
لان الذاتى لا يمكن ان يكون للشئ فى نفسه والموافقة والمخالفة امران يثبتان للراحة
والالم بالقياس الى الحس او العقل ومن ثم قال ودلالته اه اى فى مفهوم الموافقة والمخالفة
دلالة كونهما من لوازم الراحة والالم لا جنسين لهما لاعتبار الاضافة فى مفهومهما
فتدبر **قوله** فالشجاعة اه دفع لما اورد من ان للواحد ضدين **قوله** فى باب الملكة
من الكيف اى من الكيفيات النفسانية **قوله** كالجنس اه اى ليس بجنس بل عرض عام لهما
قوله بل انما تضاده اه اى ضدتيهما الامر العارض هو كونها صفة كمال والتهور صفة
نقص وفيه نظر لان الشجاعة كيفية نفسانية متوسطة بين التهور والجبن فتضادهما
بالذات ومع قطع النظر عن كونها صفة كمال فتدبر اقول فيتم الدليل على ان للواحد ضد
واحد فلا بد ان يثبت التقابل بين الشجاعة والتهور والجبن بالعرض لا بالذات بان يكونا
لازمين للضد وهو اللاشجاعة واما ان التضاد لان الشجاعة داخلة تحت الفضيلة

وهما تحت الرذيلة فجواب اخر وفيه مامر **قوله** وايضا فالفصول اه فيه انه مخالف لما صرح به
فيما مر من ان جنس النوع ليس جنسا للفصل بل لا جنس له اصلا والا لزم اعتبار الجنس فى
النوع مرتين والا لزم التسلسل لان جنسه لابد له من فصل وهكذا والجواب ان دخول الفصل
تحت الجنس اعم من كونه ذاتيا له او عرضيا والمراد هنا هو الثانى جمعا بينه وبين مامر من
عدم كونه ذاتيا ويكفى فى دخول الضدين تحت جنس هو كونه عرضيا بالنسبة اليه

الباب الثالث فى بحث العلة والمعلول

قال فى الشوارق ويمكن ان يقال هذا المفهوم
المردد اه يعنى ان دخول بعض العلل فيه بقيد الاستقلال كالفاعل المستقل وبعضها
بقيد الانضمام كما فى العلل والفاعل الغير المستقل فيكون التردد فيه على سبيل التوزيع
قوله فانه يصدق على شئ اه فيه تامل فتدبر **قوله** ويؤيد هذا التوجيه اه محل
التأييد تعريفه الفاعل بما يصدر عنه الشئ اه مع قوله وان كانت العلة اه **قوله** و
مضايفاتها اقول مضايف الفاعل المفعول ومضايف العلة الغائية المعيا ومضايف
العلة الصورية والمادية ذو الصورة والمادة **قوله** لكن اسلوب اه حيث قال كل شئ
وانما اسلوب الحد ونحوه ان يقال العلة ما يصدر اه فتدبر **قوله** ويدل عليه اى على ان التعريف
لفظى وان مفهوم العلة بديهى وجه الدلالة على الثانى ظاهر وعلى الاول قوله فالمحتاج
اليه اه **قوله** ويشير اليه اه موضع الاشارة قوله قد يراد بالعلة اى قد يراد بهذا اللفظ ما
يحتاج اليه الشئ وهذا ظاهر فى ان اصل احتياج الشئ الى غيره بديهى وان التعريف لبيان معنى
العلة **قوله** لكن ذلك اه والمؤاخذة المذكورة هى عدم تناول التعريف لغير الفاعل من باقى
العلل **قوله** المراد بالصورية اه الغرض تعميم العلة الصورية والمادية بحيث يشمل اجزائهما
نظرا الى شمول التعريف لهما وتعميم العلة الغائية حتى يشمل الشرط ونحوها لشمول التعريف اياه
وهذا مراده بقوله وكذا فى الفاعلية والغائية لكن ذكر الغائية لغو كما لا يخفى ولعل المراد ان
المراد بالعلة الصورية هو الصورة وكذا فى غيرها للقطع فان الصورة اذا اعتبرت

بالنسبة الى الجسم كانت علة صورية وان اعتبرت بالنسبة الى المادة وحدها تسمى صورة
وكذا في المادة والغاية من حيث انها باعثة للفاعل على الفعل تسمى علة غائية وباعتبار
ترتبها على الفعل تسمى غاية **قوله** بخلاف الوجوب الخ الفرق بين الوجوب والوجود هنا
ان المتصف بالوجوب انما هو الفاعل لانه الذي يقتضي المعلول ويوجبه وهو المؤثر
ولو بعد استجماعه شرائط التاثير لكون الوجود منه بخلاف المادة فانها قابلة ليس لها
الا استدعاء الوجود واستحقاقه ولو مع جميع الشرائط فالفاعل يوجب والقابل يحتمل
وسيأتي بيانه في المسئلة الرابعة والصورة جهة التحصيل والفعلية فالوجوب و
المادة قوة محضة فوجود المعلول مع المادة قد يكون بالقوة فيما اذا فرضت عن الصورة اي
قبل حلولها فيها وقد يكون بالفعل كما لو كانت مع الصورة وانما كان المعلول معها
مع بالفعل لانها جزء علة وجوده ولها مدخل في تحصله وفعليته واما وجوب المعلول مع
المادة فلا يكون الا بالقوة سواء كانت مع الصورة او لا اذ لا دخل للمادة في الوجوب
لان الوجوب انما هو من الصورة لانها شريكة علة لوجود المادة والمادة سواء انفكت
عن الصورة اللاحقة كالهيولى الثانية او لا كالهيولى الاولى اذا لوحظت بنفسها وفي حد
ذاتها كان وجوب المعلول معها بالقوة وكذا وجوبها وان لوحظت من حيث اقترانها بالصورة
كان وجوده معها بالفعل لا وجوبه هذا مثل لانه ان اعتبر وجود المعلول مع المادة كان
بالقوة بلا لحوق الصورة وبالفعل مع لحوقها وكذا وجوبه ان اعتبر وجوده بالنظر الى
نفس المادة من حيث هي كان بالقوة مع لحوق الصورة وبعده فيها كالوجوب فما وجه اعتبار
الوجود مع المادة والوجوب بالنظر الى المادة حتى يلزم الفرق بين الوجود والوجوب بل
الواجب اعتبار كل منهما اما مع المادة او بالنظر اليها فتدبر **قوله** ولا يجوز
ان يراد الخ المراد بالامكان بحيث لا يبقى لنا النقل هو الامكان الذاتي كما ان المراد بالقوة
الاستعداد او الامكان الاستعدادي فان الامكان الذاتي يجامع الفعلية بخلاف

الاخيرين

الاخيرين والظهر في الفساد الخ لانتقاض التعريفين الخ بالجزء الاخير من الصورة ايضا لامكان
بالامكان الذاتي فيكون وجوب المعلول معه ايضا بالقوة بذلك المعنى بخلاف ما لو كان
القوة بمعنى الاستعداد او الامكان الاستعدادي فانه لا ينتقض التعريف بالجزء الاخير
من الصورة لان وجوب المعلول معه الخ بالفعل لا بالقوة **قوله** ليسا جزئين الخ لحملهما على النوع
والجزء من حيث انه جزء غير محمول لان الجنس والفصل ماخوذان لا بشرط والجزء بشرط لا **قوله**
وهو انما يتم الخ فيه ان الجنس والفصل قد يؤخذان من المادة العقلية والصورة كذلك
واخذهما من المادة الخارجية والصورة كذلك غير لازم **قوله** ضرورة انعدام
الكل الخ الظاهر ان المراد انه اذا كان عدمها كان الكل ايضا كذلك ويحتمل ان يراد ان
انعدام الجزء وجه ربط الكلام بما قبله على الاول تم ووجهه على الثاني ان عدم المانع
جزء للعلة الفاعلية لانه بانعدامه ينعدم العلة وما عدمه يوجب عدم العلة يكون
وجوده داخلا في العلة وفساده لم يعط النظر الى العبارة لان صريحها المعنى الاول
فتدبر **قوله** ولهذا كان الخ فانه لو كان عدم الحادث من مبادي وجوده كان تقدمه
عليه بالطبع ايضا لانه انما محضا وفي التقدم بالطبع يجتمع السابق واللاحق وهو غير
ممكن هنا **قوله** كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا كالعقل بالنسبة الى الواجب تعالى
على راي الحكماء وليس المراد بالايجاب هنا الاضطرار بل ما يقابل الاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل بيانه ان الواجب تعالى ليس مختارا بمعنى تساوي الفعل
والترك بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الحكم والمصالح المرجحة لاحدهما على الاخر ولا
يحتاج الى قصد وفكر وروية وتطلب الغايات والمرجحات والا لزم نقص في فاعليته
واستكماله بفعله ناقصا في ذاته لاحتياجه في فاعليته الى علة هي تصوره للغاية كما في
الممكن واما الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فثابت له بالاتفاق الا ان
احد المقدمتين ثابت له دائما والثانية مترتبة عليه دائما ومثال العقل العلة الثانية

في الفاعل والغاية البسيط الموجد للبسيط اختيارا كالعقل بالنسبة الى الواجب تعالى على راى المتكلمين قوله ان الصورة من حيث هي صورة انما قيد بالحيثية لان صورة البيت مثلا من حيث انه صورة الجدران والسقف مركب طبعا لا تركيب فيها من حيث انها صورة البيت فتدبر ويدل على ما ذكرنا قوله بل وصورة الجدران الخ قوله فان من يجوز العقل الى اخر كيف يصير هنا علة للتكلف الا ان يقال انه توجيه لاصل الاشكال فتدبر قوله فتعين قوله فصم الخ فيه خفاء وقد مر فتدبر قوله واما حديث الخ سياتي في المسئلة الثامنة من هذا الفصل قوله فضلا منها مع امر اخر اي فضلا عن تقدم مجموع الاجزاء التي هي الماهية مع العلة الغائية والفاعلية على مجموع الاجزاء وانما قال فضلا مع انه يقتضي ظهرة فسادا هذا من تقدم مجموع الاجزاء على نفسها للزوم تقدم الكل على الجزء في الاخير لان مجموع الاجزاء جزء من العلة التامة فيلزم فيه تقدم الكل على الجزء مضافا الى تقدم الشيء على نفسه فتدبر قوله قد يقرر الاشكال الخ المتبادر من هذا التقرير ان الاشكال في اطلاق لفظ العلة على العلة التامة وانه غير صحيح لان مجموع اجزاء الماهية عين الماهية وجزء العلة التامة والجزء لا يحتاج الى الكل بل الامر بالعكس مجموع اجزاء الماهية التي هي عين المعلول غير محتاج الى العلة بل العلة محتاجة اليها وفساده ظاهر لكن الاجوبة الاتية لا توافق هذا التوجيه للتقرير كما لا يخفى فلا يبعد ان يكون الاشكال في اطلاق لفظ العلة على مجموع الاجزاء التي هي جزء العلة التامة وتوجيهه ان جزء العلة علة فمجموع الاجزاء الذي جزء العلة علة حقيقة وان كانت ناقصة ومجموع تلك الاجزاء يحتاج الى كل جزء منه لاحتياج الكل الى جزئه دون العكس والمحتاج الى الشيء معلول لا علة فمجموع الاجزاء الذي جزء العلة معلول فلا يكون جزء علة لان جزء العلة لا بد ان يكون علة وقد فرض مجموع الاجزاء هنا معلولا لجزئيه فالاشكال هنا انما هو من جهة لزوم كون العلة معلولا مع قطع النظر عن اتحاد المعلول والعلة والاشكال السابق لزوم اتحاد العلة

والمعلول وتقدم الشيء على نفسه فقوله فاطلاق لفظ العلة عليها اي على مجموع اجزاء المركب وقوله والجزء لا يكون محتاجا يريد به جزء مجموع الاجزاء الاجزء العلة التامة الذي هو مجموع الاجزاء والغرض من قوله بجميع اجزائه الخ بيان ان اطلاق لفظ العلة عليها مع عدم صحته ويلائمه على هذا التوجيه الاجوبة الاتية ولا سيما جواب سيد المدققين وقول الشارح في الجواب وهو ان لفظ العلة انما اطلق على الاجزاء الخ صريح في ان المراد اطلاق لفظ العلة على مجموع الاجزاء لا على العلة التامة ويمكن ان يقال المراد اطلاق لفظ العلة على العلة التامة ويكون حاصل الجوابين الاخيرين ان مجموع الاجزاء ليس بجزء للعلة التامة بل المادة والصورة كل واحدة جزء لها وفيه ما فيه فتدبر والحق هو الوجه الاول ويرشد اليه ان العلة التامة مجموع العلة الفاعلية والغائية والصورية والمادية لا تركيب بينها حتى يكون هناك كل وجزء يحتاج الكل الى جزئه بخلاف اجزاء الماهية فان بينها تركيبا يمكن ان يقال فيها الجزء يحتاج اليه الكل فتدبر قوله ثم انه انما فسر الخ ولعله انما اعاده مع سبق تفسيره في عبارة شارح المقاصد ليرتب عليه واما الامكان الخ

المسئلة الثانية قوله من حيث هي مستقلة وتامة انما قيد بالحيثية لانه كلام هنا عن احوال التامة لا من حيث انها علة وهو ظاهر قوله المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث كذلك قيد الحيثية ليعم انعدام الفاعل وانعدام بعض شرايط التاثير قوله من حيث هو تام انما قيد بالحيثية لئلا يتوهم ارادة انعدام نفس الفاعل بل الاعم من انعدام نفسه او انعدام بعض شروط فاعليته فيصدق في ح ان انعدم الفاعل من حيث هو تام قوله وانما قال وان جاز الخ يعني كان ينبغي ان يقول وان وجب في المعد وجوب انعدام المعد عند وجود المعلول فلم قال وان جاز قوله بدون علة تامة من حيث هي تامة انما قيد بالحيثية لان انعدام العلة التامة يتحقق بانعدام بعض اجزائها ولا يلزم انعدام جميعها قوله ولا كثرة الوجود والمهية اي لا يكون مركبا من الوجود والمهية قوله لانه قبل الثنينية

لان المختار بهذا المعنى ممكن فيكون مركبا من الوجود والمهية وفيه صفات اخر فيتعدد فيه
الجهة قوله سواء تعددت ارادته او تعلقها او لا هذا اشارة الى ان تعدد الارادة او تعلقها
لا يوجب تعدد الجهة في الفاعل الواحد من جميع الجهات ولا يصحح صدور الكثير منه كما
ان عدم تعددها لا يمنع من صدور الكثير من فيه جهات واعتبارات كثيرة فتعدد
الارادة وعدمه سواء فيما نحن فيه وفيه تعريض لمن يجوز صدور الكثير من الواحد من
كل وجه لتعدد ارادته وتعلقها فتدبر قوله عاد الطلب جذعا اي راسا وابتداء قوله
فينتهي الى حيثيتين اقول لان اللازم معلول للملزوم هنا فصدور اللازمين لا بد
ان يكون لحيثيتين فان كانا لازمين عاد الكلام الى ان ينتهي الى المقوم واما ان كان
احدهما لازما والاخر مقوما فان استند احد المعلولين الى المقوم فان استند هذا اللازم
ايضا اليه لزم صدور اثنين من الواحد وان استند احدهما الى مقوم اخر لزم التكثر فتدبر
قوله اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق قال في المحاكمات الظاهر من كلام الشيخ ان
الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق
اي الحيثيتان تدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما
بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما
في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا فيكون مركبا من الوجود والماهية او يكون
التركيب بسبب تجزيه الى اجزائه وتجزيه الى جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب
في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود
او بعده الاول التركيب في المهية والثاني تركيب المهية مع الوجود والثالث التركيب بعد الوجود
وهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او اجزائه الى ان قال وفيما حمله الشارح عليه
ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا
منها والا لم يكن جزئيات بل اجزاء انتهى قوله ثم ان الامام اه يمكن تقرير اراده

بوجهين

بوجهين الاول ان الواحد من كل وجه قد يوصف بشيء ويسلب عنه شيء ويكون قابلا لشيء
فيتصف بالوصف الوجودي وبالسلب وبالقبول ولا ريب ان هذه الثلثة مفاهيم امور
مختلفة لا بد لها من مصداقات وحيثيات متعددة وبهذا الدليل كما ذكر الثاني ان الواحد
قد يسلب عنه اشياء او يتصف باشياء او يقبل اشياء ولا ريب ان تلك السلوب مفاهيم
مختلفة باعتبار اختلاف المسلوب فلا بد لها من حيثيات ومصداقات متعددة وكذلك
الكلام في الاتصافات والقبولات والظاهر من كلام الامام هو الثاني ويظهر من الجواب الاول
وبالجملة فحيثية اتصاف الشيء غير حيثية سلب شيء عنه وغير حيثية قبوله لشيء وكذا
حيثية اتصافه لشيء غير حيثية اتصافه لشيء اخر وحيثية سلب شيء عنه غير حيثية سلب
شيء اخر عنه وهكذا والحيثيتان اما مقومتان فيلزم التركيب او لازمتان له فيلزم
اتصافه بصفتين مختلفتين وحاصل الجواب على ما حرره في المحاكمات ان السلب والاتصاف
والقبول تتعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب و
مسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غير السلب بحسب مسلوب اخر
وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لاخر وكان
السلب عن الشيء واتصافه وقبوله تتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات و
صدور الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز تعدد السلب والاتصاف
والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلا يتوقف الا على شيء
واحد وهو ذات العلة فلم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا بالتركيب وفيه
ان تلك الحيثيات اما ان كانت قبل اعتبار السلب والاتصاف والقبول اي مع قطع
النظر عنها بان كان المسلوب عنه او الموصوف او القابل في نفسه وفي حد ذاته له حيثيات
وجهات مختلفة واما ان حصلت باعتبار تلك السلوب ونحوها وبعدها وعلى الاول
يلزم خلاف الفرض لان المفروض ومحل البحث الواحد من كل وجه وعلى الثاني لا فائدة في

تعدد الحيثيات لحصولها بعد السلب والاتصاف والقبول وعدم تعدد الحيثية في
الذات المتصفة مثلا في حد ذاتها واورد عليه في المحاكمات بانه ان كان تلك الحيثيات
اعتبارية جاز مثلها في الصدور ايضا بان يتعدد بحسبها وان كانت خارجية عاد
الكلام لانها اما ان يكون مفوضة ثم ما مر فيلزم التسلسل فما اندفع المحذور قال وبعد التنزل
نقول الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والغير ملومنه انتهى اقول حاصل جواب
الشارح عن الايراد ان السلب والاتصاف والقبول تتوقف على تحقق مسلوب ومسلوب
عنه وموصوف وصفة وقابل ومقبول وبعد تحقق الامرين لا بد من نسبة واضافة بينهما
لا توجد تلك النسبة بين ذلك الموصوف وصفة اخرى او ذلك المسلوب عنه ومسلوب
اخر او ذلك القابل ومقبول اخر ومن جهة تلك النسبة والارتباط تتعدد السلوب والاتصاف
والقبول بخلاف الصدور فانه لا تعدد فيها الا بعد تحققه وباعتبار تعدد الصادر
ولا يتوقف الصدور على تحقق امر سوى المصدر بل لا يكن كافيا في هذا التعدد من العزل
وان كان ثابتا الا انه غير كاف في اثبات المطلوب لتوقفه على تعدد الجهة في الفاعل في حد
ذاته فتدبر **قوله** حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء اي يلزم السلب والاتصاف و
القبول تلك الاشياء وهي المسلوب والمسلوب عنه والصفة والموصوف والقابل و
المقبول **قوله** او الى قابل وشي يوجد حيثا المقبول عنه وفي شرح الاشارات عند بدل
فيه مثال القابل والمقبول الهيولى والصورة ومثال القابل وشي يوجد المقبول عنده او
فيه التناهي والمقدار والشكل و[illegible] ونحوها من العوارض المادية فانها حالة في الصورة
الحسية بواسطة الهيولى **قوله** والا لا امتنع استناد المعلولات الى مبدء واحد اي ان
لم يكف في تحقق الصدور امر واحد هو الفاعل بل احتاج اليه والى ما صدر عنه امتنع
استناد جميع المعلولات الى واحد لان كل ما يتوقف على امرين فيكون احدهما ممكنا لا
تعدد الواجب فلا بد في تحققه من صدور اخر ويتوقف ذلك ايضا على امرين فيكون

احدهما

احدهما ممكنا محتاجا الى صدور ويلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى سبب واحد **قوله**
الصدور يطلق على معنيين اورد عليه في المحاكمات بان الصدور بالمعنى الاول اضافي غير معقول
ولا يطلق عليه لفظ الصدور لا في العرف ولا في اصطلاح القوم اقول يريد دفع المعنى الثاني
للصدور اعني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ثم قال في المحاكمات والصحيح ان في هنا امرين
الصدور وحيثية الصدور والاول وان كان اضافيا الا ان الثاني وهو الخصوصية ليس
باضافي **قوله** فان قلت انها حاصله ان الواحد من كل وجه متصف في حد نفسه اي
مع قطع النظر عن حصوله في العقل بكونه بحيث يسلب عنه كذا وكذا او كونه بحيث يوصف
بكذا من دون وجود المسلوب والصفة وهذا دفع لقول المجيب ان السلب والاتصاف
بدون تحقق المسلوب والمسلوب عنه والموصوف والصفة غير ممكن وقوله ولا يتوقف
ثم دفع لما يتوهم ان السلب مثلا وان لم يتوقف على تحقق المسلوب والمسلوب عنه
في الخارج الا انه لا بد من تحققهما في العقل والسلب امر اضافي عقلي وحاصل الجواب
بقوله قلت انه ان كون الشي بحيث يسلب مثلا بدون تحقق المسلوب اما عقلا او خارجا
غير معقول وانه لا فرق في ذلك بين السلب وبين كون الشي بحيث يسلب عنه فلا بد
في الامرين من تحقق المسلوب واما قوله وان ابيت عن ذلك الخ فالمراد به انه لا نتهما
ادعاه انه لا يمكن تحقق السلب والاتصاف للشي بكونه مما يسلب عنه شي بدون تحقق
المسلوب ذهنا او خارجا ولا يلزمنا اثباته بل يكفينا في الفرق بين الصدور والسلب
بما يشهد به البديهة من عدم لزوم اتصاف الشي بكونه بحيث يسلب عنه شي قبل
وجود المسلوب اصلا ولزوم اتصافه بكونه بحيث يصدر عنه امر قبل تحقق الفعل
وبعد عدم اللزوم في الاول لا بد لمن يدعي تقدم الاتصاف قبل تحقق المسلوب من
دليل يثبته وليس المراد من عدم وجوب ذلك التقدم انه جائز فان جواز ذلك كاف
في مطلوب الخصم فانه اذا جاز ذلك جاز سلب امور متعددة عن شي واتصافه بامور





كثيرة فيلزم جواز صدور الكثرة منه ابتداء وبالجملة فالجواب الاول مبني على عدم امكان
السلب بدون المسلوب والثاني منع للزوم تحقق السلب قبل تحقق المسلوب ولا يلزم
الجواز فتدبر **قوله** لانهما مطلقتان الخ المطلقة ما لم يقيد الحكم فيها بزمان او بعموم
الازمان وحيث تقابل بالدائمة يراد بها الثاني لان الدائمة ما قيدت بعموم الازمان
والمراد بالمطلقة هنا اي في كلام الكاتبي ما لم يقيد بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد به
كما صرح به في جواب الدواني وحاصل كلام الكاتبي انه يمكن ان يكون صدق قولنا صدر
عنه ا من جهة وقولنا لم يصدر عنه الجهة اخرى فلا تناقض لاشتراط اتحاد الجهة
فيه ولم يقيدا بجهة واحدة ولا بجميع الجهات بل مطلقتان وحاصل جواب الدواني ان
محل البحث اتحاد الجهة والحيثية في الفاعل ومعه لا ريب في التناقض وفرض تعدد الحيثية
واختلافها خروج عن محل النزاع وانما اعتبر الدوام في احدهما لانه يكفي في ثبوت التناقض
ولا يلزم اعتباره فيهما معا فتدبر **قوله** ولان كون ما يكون الخ متعلق بقوله فلا يجوز **قوله**
او شيئان متباينان الخ الظاهر عدم شموله للجنس والفصل لتركب العقول منهما عندهم لكون الجوهر
جنسا لها **قوله** لزوما معا متعلق بقوله لزم الخ اي يكون اللزوم بمعنى الصدور دفعة
واحدة واما صدور شيئين او اكثر منه تعالى على الترتيب فلا باس به بل هو واقع
باعتبار تكثر الجهات بعد صدور اول المعلولات **قوله** وانما يلزمان الخ شروع
في الاستدلال على بطلان صدور الشيئين معا عنه تعالى **قوله** وينبغي الجزاف الاولى ولينفي
الجزاف عطفا على قوله لتعيين **قوله** كونه مقتضى الشيء وموجبه بالكسر بصيغة الفاعل
فيهما وكذا فيما بعده من صيغ الفاعل والتقييد بالحيثية في الموضعين لئلا يتوهم لزوم
المغايرة في الذات بل يكفي المغايرة في الجهات والاعتبارات وان اتحد الذات **قوله** ولهذا
لم يستدل الشيخ اي لم يستدل على لزوم المغايرة واختلاف الجهة والخصوصية بالنسبة
الى كل صادر بكونه بديهيا وانما استدل على بطلان تعدد الجهة في الواجب **قوله** ايضا

مبنى

مبني على ذلك اي على بداهة الوجوب في الدليل وبناء الامر عليه كما في عبارة بهمنيار والشفا
او على كون لزوم المغايرة ضروريا والاول اوفق بقوله بهمنيار ليس باستدلال فتدبر
قوله بالاختيار الجزافي اي الاختيار الزائد على الذات وما يستلزم القصد والروية ويكون
للغاية بدون الاختيار الذي هو عين الذات ولازم لها بلا غاية وقصد وروية وهذا
هو المراد بالاختيار الذاتي الموجب والموجب بالكسر اي يكون نفس الاختيار
والذات موجبا للفعل لا الامر الزائد عليه وهو الغايات والمصالح كما في المخلوقين
قوله يوجب ما ذكرنا اي من كون ذلك ضروريا **قوله** بسبب عدم تصور طرفيه اي عدم
تصور الموضوع وهو الواحد فان المراد به البسيط الحقيقي اي الواحد الذي لا تكثر
فيه لا ذاتا ولا صفة ولا فعلا ولا كثرة عينية ولا اعتبارية دون الواحد بالعدد
كما هو المتبادر منه عند الاكثرين ومن ثم وقع الخلاف في الحكم لاشتباه الواحد بالمعنى
الاول بالواحد بالمعنى الثاني وعدم الفرق بينهما وانهم لم يتصوروا المحمول الذي هو
لا يصدر عنه الا الواحد فان المراد به الصدور على وجه اللزوم الذي هو مقتضى
الذات بلا داع ولا باعث وقصد غاية وروية لا ما يتبادر منه اعني الصدور مع
داع وارادة زائدة على الذات وقصد غاية وروية كما في المخلوقين ولعدم الفرق بين
الامرين وقع الوهم وظن الصدور من الخالق كالصدور منا **قوله** ما نقلنا عن
الشفا اي قوله وكان هذا الحكم قريب من الوضوح الخ **قوله** فان مراده ذلك اي كون
الحكم ضروريا وانما قال ذلك لان تلك العبارة ليست بصريحة في ادعاء الضرورة
قوله ما عسى ان يتمسك الخ بان قوله الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي ان
يصدر عن المبدأ الاول واحد وعن الواحد ايضا واحد وهكذا فلا يكون موجودان الا
وهو في سلسلة العلة والمعلول مع انه ليس كذلك لوجود موجودات لا علية
بينها اصلا **قوله** بعد تمهيد مقدمة انما مهد تلك المقدمة لتتضح كيفية صدور المعلولات

الكثيرة عن الواحد باعتبار الجهات ولم تقع الاستعداد عنه تقريبا للاذهان اولا بذكر
مثال يشبه ما نحن فيه من وجه وان كان منافيا له من وجه اخر حيث يقتضي المقدمة
استقلال غير الواجب تعالى بالعلية مع انه خلاف قول الجميع كما ياتي قوله بالنظر الى ما فوقه
اى بواسطته بان يصدر عن ج بواسطة ب مثلا قوله واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
اى في الوسايط بان يعتبر تقديم احدها على الاخر فيصدر عن أ بواسطة ب ج شيء
ومتوسط ج ب شيء اخر وبواسطة ج د شيء وبواسطة د ج اخر وبواسطة ج د ب شيء و
ج ب د اخر ود ج ب شيء ود ب ج اخر وب ج د شيء وب د ج اخر وهكذا وانما اعتبر
في المتوسطات كونها فوق واحد اذ لا ترتيب في الواحد اذا كان واسطة وهو ظ
قوله ما في هذه المرتبة الثالثة قوله واذا جاوزنا هذه المراتب اى الثلثة المذكورة جاز
اى امكن وجود كثرة اى الوصول الى مرتبة من المراتب اللاحقة لا يحصى عدد الجهات
والموجودات فيها في مرتبة واحدة لا عدد جميع المراتب قوله هو ان خبر قوله وبيانها
موافقا لما في شرح الاشارات هذا شروع في بيان الوجه الحقيقي لصدور الكثرة
بعد المعلول الاول وما مر كان مقدمة وتمهيدا كما عرفت قوله عرضت له اى
تحققت فيه اذ الوجود والمهية عين المعلول الاول وليسا بعارضين له قوله وباعتبار
ان له هوية اى شخصا غير شخص الاول تعالى اى ان ثبوت المهية له انما هو للزوم مغايرته
للاول تعالى ولو لم يكن له ماهية وحقيقة غير حقيقة الاول بل كان نفس الوجود الصرف
كالاول تعالى كان عينه لا مغايرا له والمراد بالمهية هنا ما يقع في جواب ما هو اى المركب
من الجنس والفصل قوله وباعتبار انه مجرد الخ هذا بناء على ما ياتي من اعتبار المبدا
الاول مع التجرد في تعقله للمبدا قوله اثنان منها يشير كان الغرض ان الوجوب
وعقله للاول انما يوصف العقل الاول بهما بالقياس الى الغير الخارج عن الذات
وهو الاول تعالى لانهما امران اضافيان بخلاف المهية والامكان والوجود وتعقل

ذاته

ذاته فانه يتصف بها نظرا الى ذاته من غير اعتبار ونظر الى الغير وليس الغرض انها ليست مستفادة
من الغير كما هو المتبادر منه لان وجوده من الواجب وانما كان المهية والامكان حالا
له من حيث انه بالقوة والوجود وعقله لذاته حالان له من حيث انه بالفعل لان المهية والامكان
عدميين بذاتهما وجوديين بغيرهما فيكون المعلول الاول بالنظر الى المهية والامكان قوة
محضة وفعلية بالوجود بناء على ان المهية مجعولة بالعرض فاتصافه بالامكان والمهية
لا يشترط الوجود والفعلية بخلاف اتصافه بالوجود وعقله لذاته فانه مشروط بالوجود
مفهوم حدوثه اى مع قطع النظر عن الوجود ممكن وذو مهية وليس موجودا ولا عاقلا لذاته
بدون الوجود فالمراد ان الماهية والامكان صفتان له من حيث انه معدوم والاخريان صفتان
له من حيث انه موجود قوله والصادر الاول من هذه الجملة الخ هذا مبني على اصالة الوجود
وانه المجعول بالذات قوله واذا اعتبر ذلك له مع المبدا الاول الخ اى اذا اعتبر تجرد المعلول
الاول مع اضافته ونسبته الى الواجب تعالى كان عاقلا للاول وانما اعتبر اضافته الى الاول
لان العاقلية بالغير صفة اضافية لا تتحقق الا بالغير بمعنى قوله مع المبدا الاول بملاحظة
الاول اما باعتبار تقدمها عليه الخ اورد عليه في المحاكمات بان كون الوجوب والامكان
حينئذ في المرتبة الثانية غير مستقيم لتوقفهما على الوجود الذي في المرتبة الثانية فهما
في المرتبة الثالثة واورد ايضا غير ذلك فليرجع اليه قوله ثم ان العقل الاول الخ اى
ينبغي ان يسند عليه للعقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى سببه وعليه
للفلك التي تحته الى حالة التي له في ذاته فان ذاته بالماهية اشبه وكالة الفايض عليه
من سببه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها يعني اذا استند امران احدهما
اشرف وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب لاشرف وجودا من السبب لا نقض
وجب اسناده الى السبب لا شرف لان المعلول لا يكون اشرف وجودا من علته اقول الوجود ايضا
كالة الفايض عليه من المبدا الاول فلم جعل سببه للفلك لا العقل فتدبر قوله وليس

اذا كان الاختلاف ثم دفع ودخل هو انه يجب ان يكون تحت كل عقل فلك وعقل الى غير
النهاية لان تعدد الحيثيات فى العقل سبب لوجود فلك وعقل منه وهو متحقق في
كل عقل وحاصل الجواب ان تعدد الحيثيات فى العقل مصحح لصدور الكثرة منه لا موجب
له قوله فان الموجبة لا ينعكس كليا اى لا ينعكس كنفسها او لا ينعكس تاما اى كنفسها قوله
والسبب في ذلك اى فى عدم المراد الحكم اعنى صدور العقل والفلك من كل عقل قوله
وتارة بانه يعقل نفسه الصواب لعقل نفسه عطفا على لما فيه قوله من الواجب
عليها ان يفصل اى يبين ويعين المصدر من غير تردد قوله فان التحقيق اى الترديد قوله
بل جعل علة اى تعقله للاول مع وجوب وجوده سببا قوله تعلق بما ذكره اى جعل
الامكان وعقله لنفسه سببا للفلك ولا منافاة لان الاول علة لمادته التى بالقوة والثانى
لصورته التى بها بالفعل فكل علة لجزء قوله تفصلا وشرحا متعلق بقوله كفى قوله على سبيل
الاستقلال اى بان يجتمع على المعلول الواحد امران كل منهما مستقل فى التاثير والايجاد
فيكون هذا القيد لاخراج توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على وجه التبادل
او التعاقب كما ياتى وفيه انه لا وجه لتخصيص كلام المص بالاول وقوله بدليل ان ثم فيه
انه لم يعلل كلام المص على ان الكلام فى العلة المستقلة فضلا عن صورة الاجتماع
ويحتمل ان يكون مراده بقوله على سبيل الاستقلال الاحتراز عن العلل الناقصة اى ان
عدم صدور الواحد الا عن الواحد انما هو اذا استقل الواحد بالعلية واما مع عدم
الاستقلال فلا مانع من التكثر فى العلة بان يحصل العلة التامة من اجتماع امور و
الغرض من هذا التقييد دفع ما يتوهم من قوله وهذا الحكم ينعكس على نفسه وهو
الحكم ينعكس على نفسه وهو انه كما لا يصدر من الواحد من جميع الجهات الا الواحد
من كل وجه كذلك لا يصدر الواحد الا من الواحد من كل وجه مع انه ليس كذلك لجواز
صدور الواحد من امور كل واحد منها جزء علة فقيد الحكم بقيد الاستقلال ليندفع

هذا الاشكال

هذا الاشكال فتدبر ودفع قوله بدليل ان ثم معناه ان مسئلة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انما
هى فى العلة المستقلة كما لا يخفى فكذا عكسها فتدبر قوله بل الى انهما كانت ثم اى
يكون تعدد العلة على سبيل التبادل كما ياتى قوله تبادلهما ابتداء المراد به ان كلا
منهما كان صالحا لايجاد المعلول اى قبل ايجاده بحيث لو لم يوجده هذه العلة اوجده
غيرها فيكون كل منهما علة للايجاد بالقوة الا ان المؤثر احدهما خاصة والمراد بالتعاقب
ان يكون احدهما علة للايجاد والاخر للبقاء او يكون كل منهما علة فى الايجاد بان يوجده
احدهما ثم ينعدم ثم يوجده الاخر بناء على جواز اعادة المعدوم وكيف كان لا بد
ان يكون لكل منهما فى صورة التعاقب تاثير فى المعلول فتدبر قوله والتحقيق امتناع
كليهما هذا ينافى ما ذكره فى بحث الماهية فى اول المسئلة الخامسة منها من ان عدم
جزء من العلة المركبة بشرط السبق علة تامة لعدم المركب فعدم كل جزء صالح مع سبقه
لعدم المركب فتدبر الا ان يخص الكلام هنا فى علة الوجود ويفرق بينها وبين علة
العدم قوله فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية ثم يظهر منه انه كما ان العلة من حيث
هو علة تامة اى من جهة خصوصية بينها وبين معلولها لا توجد بينها وبين غيره
يقتضى المعلول المعين كذلك المعلول المعين من حيث هو معين يقتضى علة معينة
فلا بد فيه ايضا من خصوصية بينه وبين علة معينة لا توجد بينه وبين علة اخرى
وهو خلاف ما صرحوا به من ان المعلول المعين لا يقتضى علة معينة بل علة ما ومن
ثم قالوا العلم بالمعلول لا يدل على العلم بالعلة المعينة فتدبر قوله واما انه هل يكون
علية القدر المشترك ثم ما مر كان على تقدير علية القدر المشترك وفرضه وهذا شروع
فى تحقيق صحته ووقوعه او العدم قوله اقوى تحصلا وانه وجودا من المستفيد
بيانه ان القدر المشترك كالجنس مثلا لا تحصل له فى نفسه فلا يمكن ان يصير علة
للامر المعين المتحصل وكذا اذا كان القدر المشترك غير الجنس من الامور المشتركة

سواء كان لم تحصل في الجملة اولا ولا ريب انه اذا كان له تحصل في الجملة لا يصير علة لما له
تحصل تام كالشئ الشخصي المعين وعبارة الشارح يدل على ان القدر المشترك له تحصل في
الجملة فتدبر **قوله** مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد اي ليس واحدا
بالشخص بل واحد بالعموم اي العلة مطلق الصورة يعني احدى الصور على سبيل البدل
هي شريكة علة الهيولى لا صورة معينة فلا يصير علة للواحد بالشخص فقوله مجموع العلة
والصورة ليس واحدا بالعدد المقصود منه ان الصورة ليست واحدة بالعدد فيصدق
ان مجموع العلة والصورة غير واحدة بالعدد باعتبار احد جزئيه وهذا مبني على ان
الهيولى واحدة بالشخص والا فلا باس بان يكون الواحد بالعموم علة للواحد كذلك
بان يكون الصورة المعينة علة لحصة من الهيولى الشخصية وهكذا لكن مبنى كلام
الشيخ على ان الهيولى في جميع الصور تتشخص بالذات مشترك بين الكل وانما يزول تشخصه
العارض من جهة الصورة بتعاقب الصور وتشخصه الذاتي محفوظ مع جميع الصور فتدبر
ثم ان في دلالة كلام الشيخ على ما ذكره الشارح نظر لان مراد الشيخ بالواحد بالعموم يحتمل
ان يكون هو مطلق الصورة اي احدى الصور على سبيل البدل وهي غير العدد المشترك
الذي هو مراد الشارح كما لا يخفى نعم لو كان مراد الشيخ ان العلة هي نوع الصورة كان
دالا على مراد الشارح لانه قدر مشترك بين الصور الجزئية لكن قول الشيخ ولا يتم ايجابها
الا باحد امور متعاقبة الخ فان قيل احدى الصور ايضا مفهوم مشترك بين الصور الجزئية
فهو ايضا قدر مشترك قلنا ليس الغرض من كون العلة احدى الصور ان هذا المفهوم
هو العلة فانه امر عرضي اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يصلح للعلية بل الغرض ان
واحدة من الصور المعينة الخارجية علة للهيولى وهو ليس بقدر مشترك فتدبر
قوله اولا وهناك كذلك قيل هذا غير موجود في نسخة الشفاء فهو من زيادة الناسخ
اذ لا موقع له هنا وانما يليق بما ذكره اخيرا **قوله** ويمثل طبيعة المادة الخ لمثل

طبيعة المادة عطفا على قوله للواحد بالعدد اي لا يكون علة لمثل المادة **قوله** فانها فاعلة
بالعدد هذا دال على ان للهيولى تشخص بالذات ليس لها عموم كما مر **قوله** المستحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد المراد بالواحد بالعدد هنا هو الفاعل الموجد للهيولى
والصورة والغرض ان الفاعل اذا كان واحدا بالشخص فلا مانع من كون بعض شروطه واحدا
بالعموم **قوله** وهناك كذلك اي انه لا امر لها في علية الصورة للهيولى كذلك لان الصور
ليست مفيدة الوجود بل من شروطه والمفيد له واحد بالشخص وهو المجرد المفارق عن
المادة **قوله** ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره الخ ان المراد بصورة
الاجتماع وغيره صورتا التبادل ابتداء والتعاقب لا انتقال والتحقيق امتناع كليهما جميعا
ثم شرع في الاستدلال عليه فاراد ان يشير هنا الى ان ذلك الدليل عام يجري في
الصورتين اذ لا بد للمعلول من خصوصية بينه وبين علته وهو غير ممكن بالنسبة الى علتين
وانما عبر بصورة الاجتماع وغيره لما عرفت من انه في صورة التبادل لا تاثير الا لعلة واحدة
ولا يجتمعان في العلية بخلاف صورة التعاقب فان لعلة من العلتين تاثيرا ما في الايجاد
او فيه وفي البقاء كما مر فصدق اجتماعهما فتدبر **قوله** لمختلف بالنوع واما المختلف
بالشخص فلا مانع من تعدد مقتضي الطبيعة النوعية بالشخص كما مر في محله **قوله** كما
للتشخصات فانها مختلفة بالنوع لانها حقائق متعددة منحصر نوع كل منها في شخصه
كالوجودات الخاصة الممكن **قوله** لكانت خارجة عما فيه اي يجوز ان يعتبر النوع
الواحد باعتبار هذه الحيثيات علة لانواع متعددة **قوله** لان الانتفاء في اللازم الخ
لان اللازم قد يكون اعم فينفك عن الملزوم واللازم هنا هو المعلول والعلة هي
الملزوم والانتفاء في اللازم اي وحدة المعلول بالنوع لا يقتضي الانتفاء في العلة
اي وحدة العلة **قوله** لان تكثر الماهية النوعية الخ اي ان تعدد العلة بالنوع مع
وحدة المعلول بها انما تقتضي قبول مادة للتكثر لان تكثر الماهية النوعية لا يمكن

بلا تكثر المادة كما تقدم في بحث التشخص قوله فلا مخالفة بينه وبين كلام الشيخ وذلك
لان كلام الشيخ مبني على عدم قبول المادة للتكثر وكلام المص مبني على قبولها ذلك قوله
بالمخالفة والمضادة اي بكل منهما لانهما معا فان مخالفة السواد للحلاوة والعكس
فردان لنوع المخالفة ومعلولان لمحليهما اللذين هما السواد والحلاوة وهما مختلفان
بالنوع وكذا المضادة قوله على تقدير كونهما وجوديين هذا فرض مخالف للواقع قوله
فان مع اعتبار الافراد الخ اي اذا اعتبر الافراد في طرف المعلول وهو افراد الحرارة يكون
العلة ايضا افراد النار وان اعتبرت الطبيعة في طرف العلة كان المعلول ايضا هو طبيعة
الحرارة ولا تعدد في العلة باعتبار النوع كما هو الفرض قوله وكذا دفعه لمناقشة
الخ اي نوقش في مثال تعدد العلة بالنوع واتحاد المعلول فيه بالحرارات المعللة بالا
الثلثة وجه المناقشة ان الحرارة لا تتحد بالنوع بل حرارة الشمس مثلا نوع وحرارة النار
نوع اخر وهكذا تدفع هذه المناقشة شارح المقاصد بان المراد باتحاد المعلول بالنوع
اتحاده في مطلق النوع اضافيا كان او حقيقيا فقال الش ان هذا الدفع ليس بشيء لان
المراد بالنوع هنا هو النوع الحقيقي كما هو المتبادر فالاولى ما ذكره الش سابقا من ابتناء
المثال على كون الحرارة مطلقا متحدة بالنوع قوله ولهذا لم يقل الخ اي ولان المراد بالنسبتين
العلية والمعلولية لم يقل وهما بدل النسبتين ليعود الضمير الى العلة والمعلول قوله
من حيث هي علة الخ اي مع وصف العلية لا ذات العلة خاصة وكذا قوله من حيث
هو معلول قوله ايضا كذلك اي من ثواني المعقولات لعدم وجودها الا في العقل
قوله وهو عين المتنازع فيه فيه ان الدور ليس بمعنى علية الشيء لنفسه حتى يكون
الدليل عين المتنازع فيه بل هو لازم له كما ان افتقار الشيء الى نفسه لازم له وانما معناه
كما اشار اليه الش كون الشيء علة لشيء معلولا له فتدبر قوله فتصوره وثبوته للعلة
الخ لما انكر الامام ان يكون للتقدم معنى سوى العلية وانه بعد التسليم لا يثبت ذلك
المعنى

المعنى للعلة فالمجيب اثبت له معنى اخر وانه ثابت للعلة قال المجيب فتصوره الخ قوله
ان يجعل الوسط اي الدليل فان الحد الوسط في القياس هو العلة لثبوت محمول النتيجة لموضوعها
فيقول هذا مفتقر الى نفسه وكلما يفتقر الى نفسه محال فهذا الخ قوله وانما كان اقوى
اي اقوى من الذي جعله اولى قوله على تقدير التقدم اي على تقدير جعل العلة لتقدم الذي
هو تقدم الشيء على نفسه قوله فقد يتعاكس الافتقار الخ اي قد يفتقر شيئان كل منهما
الى الاخر بمعنى امتناع الانفكاك من الطرفين كالمتلازمين ولا يخفى ان الامام ادعى افتقار
الشيء الى نفسه لا افتقار الشيء الى ما يفتقر اليه وهذا الجواب يناسب الثاني لا
الاول فالاولى ان يقول افتقار الشيء الى نفسه بمعنى امتناع انفكاكه عن نفسه ضروري لا
فساد فيه قوله مع تعقل التاخر اي ان اريد بافتقار الشيء الى نفسه امتناع انفكاكه
عن نفسه مع اعتبار تاخره عن نفسه كما ان المفتقر الى الشيء متاخر عنه ويرد عليه مثل ما
اورد في تقدم الشيء على نفسه قوله المردود والمرضي المردود هو تقدم الشيء على نفسه
والمرضي افتقاره الى نفسه قوله وتقريرها اي تقرير الطريقة لا المقدمة قوله تمام منع
على الواجب بالغير اي المعلول الواجب بالغير مما لم يمتنع عليه هذا النحو من العدم اي نحو
بعدم علته وعلة علته وهذا يجري في علته لانها ايضا واجبة بالغير وهكذا في جميع
احاد السلسلة لان المفروض ان الجميع ممكن فلا يمكن وجود شيء منها فلابد في وجودها
من استنادها الى الواجب بالذات وح ينقطع السلسلة وتتناهى وهذا الدليل كما
ترى يشمل التسلسل بقسميه التعاقبي والاجتماعي والمرتب وغيره وهنا اشكال وهو ان من
يجوز التسلسل التعاقبي يقول ايضا بانتهاء الممكنات الى الواجب مع القول بعدم تناهيها
فكيف يجمع بين الامرين فتدبر قوله لنا تحصيل جملتين الخ حصول الجملتين انما هو من فرض
اسقاط خمس مراتب من السلسلة وان لم يكن ثمة الا سلسلة واحدة قوله من معلول
قبله الخ قوله اي قبل المعلول الاخير والمعلول الذي قبله بخمس مراتب فهو المعلول

السادس فيكون الساقط من الجملة الاولى خمس مراتب فليكن ذلك على ذكر منك قوله مستندا
بان ذلك اى ان وقوع كل جزء من التامة بازآء جزء من الناقصة قد يكون لعدم تناهى
السلسلة ولا يلزم كونه للتساوى حتى يلزم الخلف قوله اما متساويان الخ دعوى الضرورة
على انهما اما متساويان او متفاوتان لا فائدة فيها فيما نحن فيه لان المفروض المسلم
عند الخصم المعترض انهما مختلفتان فى الزيادة والنقص لكن انما ذكر تفصيلا واما مبنى
الجواب على دعوى الضرورة على لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق قوله لكانتا
متساويتين المراد بالمساواة هنا ان يكون بازآء كل واحد من التامة واحد من الناقصة
وهو ملزوم للتساوى بل عينه فقوله اما متساويان او متفاوتان انما ذكر ليرتب عليه
لزوم التساوى بعد تعذر التفاوت اذ لم ينقطع الناقصة اذ لا واسطة بينهما فذكره
من باب التمهيد لا التفصيل كما مر فتدبر قوله اذا ضبطه الوجود اى دخل تحت الوجود
سواء بقى موجودا ام لا وهذا الشرط احتراز عما لم يدخل فى الوجود من المعدوم وما فاته
لا يجرى فيه دليل ابطال التسلسل كالعدد وبالجملة غير المتناهى على قسمين اما بالفعل
او لا يقف والثانى كالعدد ومقدورات الله تعالى كما يأتى وادلة ابطال التسلسل انما
تشمل الاول لا الثانى قوله وكذا نقض المتقدم الخ اى كذا اجابوا عن نقضها
او وكذا نقضها يجاب عنه بهذا الجواب اعنى عدم ضبط الوجود وكيف كان فالعبارة
ركيكة قوله وذلك الخ اى وجه دفع النقض والجواب عنه وحاصله ان مقدورات
الله ليست غير متناهية بالفعل بل لا يقف عند حد وبمثل ذلك يجاب عن النقض
بالواحد والاثنين ولوضوحه لم يتعرض له قوله ومعنى عدم تناهيهما انهما الخ وهو انهما
لا تقف عند حد لا يكون فوقها مقدور قوله فاذا جعل الاول من حدى الخ اى
بفرض مقابلة كل جزء من احديهما بازآء كل جزء من الاخرى اجمالا لتعذر التفصيل
من غير حاجة الى تحريك الاجزاء عن مرتبتها بل يكفى تبديل نسبة باخرى مع كونه الاجزاء

فى محالها كما يصرح به الشارح قوله وقع الثانى بازآء الثانى اى وقع كذلك بنفسه من غير حاجة
الى جعل وتطبيق كما يصرح به ايضا قوله ليس فى الخارج الى قوله ولا فى الذهن الخ فيه انه
مع اجتماعهما فى الوجود ايضا ليس وقوع احدهما بازآء احادا لاخرى فى الخارج وهو ظاهر
ولا فى الذهن مفصلا لا تساعد واما اجمالا فممكن فى المتعاقب ايضا فلا فرق وبالجملة
فالتطبيق ليس الا بالعرض اجمالا وهو ممكن فى المتعاقب كالمجتمع فالصواب فى وجه الفرق
ما سيذكره فى غير المترتب من عدم التميز بين الاجزاء فى الخارج حتى يلاحظها العقل كذلك
اجمالا ويطبق بينها اذ مع عدم الاجتماع فى الوجود يجرى فيه ذلك ايضا ويمكن توجيه
كلامه بان هنالك مقدمة مطوية هى ان الانطباق الاجمالى فى العقل غير المتعاقب لعدم
اجتماع وجود الاحاد فى الخارج والتفصيل فى العقل غير ممكن وكذا لا يمكن التطبيق فى الخارج
فتدبر وكانه قال ولا فى الذهن لاستحالة وجودها فيه مفصلة ووجودها فيه اجمالا
غير كاف ومنها ان الفرق بين المتعاقب وغير المترتب ثم لامكان فرض التطبيق فى الاول
اجمالا على نحو خروجها الى الوجود فى الخارج لوجودها على الترتيب وان لم يكن جميعها
بخلاف غير المترتب فتدبر قوله لجواز ان يقع الخ اى فى الخارج قوله فالاتساق النظام المراد
النسبة بين الاجزاء والترتب بينها وكون جزء فوق جزء قوله فان قيل التطبيق الخ ايراد
على ما ذكره فى غير المترتب من انه لا ترتب فيه بين الاحاد فى الخارج واعتبار العقل ينقطع
وحاصل السؤال ان ملاحظة الاحاد تفصيلا غير ممكنة حتى فى المترتب المجتمع
وانما يصح ملاحظتها اجمالا وهى ممكنة فى غير المترتب ايضا قوله فان وقوع الخ بيان
للملازمة المدعاة فى قوله ولو توقف الى قوله لم يتم الخ والغرض منه بيان عدم امكان
وقوع التطبيق فى الخارج فى صورة الترتيب واذا تبين عدم امكان ذلك لم يبق فرق بين
صورتى الترتيب وعدمه اذ التطبيق ينحصر فى العقل وهو غير ممكن تفصيلا فى الصورتين
وممكن اجمالا فيهما معا والمراد بوقوع بعضها بازآء بعض ونسبتها اليه

اليه في الخارج هو الترتب بين الاحاد فيه ومعناه ان الترتب بينهما في الخارج ليس
ان مجرد الترتب بينهما فيه لا يكفي في حصول التطبيق في العقل اعلم ان ما ذكرناه في بيان
قوله فان وقوع الخ من قولنا والغرض منه الخ بعيد والاولى ان يقال في بيانه انه من
المعلوم وجوب كون التطبيق بين الجملتين في العقل اذ لا تطبيق في الخارج ضرورة
ضرورة اذا ثبت ذلك فنقول لا فرق بين المترتب وغيره بعد فرض اجتماع احاد السلسلة
في الوجود الا وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج اي الترتب بينهما فيه
في الاول دون الثاني ومجرد ذلك لا يصحح الانطباق العقلي تفصيلا ولا يكفي فيه حتى
يقال ان الانطباق حاصل هناك في الخارج لا في غير المترتب اي لا يمكن ان يقال ان الانطباق
العقلي تفصيلا لحصول الانطباق في الخارج كذلك وبالجملة فالعبارة لا تخلو عن
تشويش واضطراب واغلاق وكان الاولى ان يترك قوله حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك
في العقل تفصيلا مع استاط قوله في الخارج وحاصله على هذا ان الترتب بينهما في
الخارج تفصيلا لا يوجب الانطباق العقلي تفصيلا حتى يقال الخ قوله كيف الخ اي كيف
يكون وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج انطباقا عقليا والانطباق الخ قوله بين
كل منها وبين ما تقدم عليه من آحاد الجملة الثانية الناقصة فانه قد مر انها قبل
المعلول الاخير بخمس مراتب قوله قلنا ان المراد الخ لما كان حاصل السؤال ان التطبيق
تفصيلا غير ممكن في المرتب ايضا بل المتحقق فيه الملاحظة التطبيق الاجمالي وهو جار
في غير المترتب اجاب بما حاصله ان التطبيق الاجمالي غير ممكن في غير المترتب ان جرى
فيه برهان التطبيق وجب التطبيق تفصيلا وهي ممتنعة ضرورة اما بيان بطلان التطبيق
الاجمالي فلانه فرع تميز الاحاد وتعين في الخارج بان يكون البعض في اول المرتبة
والاخر في ثانيها وهكذا ليصح التطبيق في العقل اجمالا بين الاحاد المرتبة المتميزة
في الخارج بعد ملاحظتها كذلك اجمالا واما مع عدم التميز والترتب بينهما في

انطباقا عقليا يعني

الخارج فلابد من التميز والترتيب بينها في الخارج فلابد في العقل وهو موقوف على ملاحظتها
تفصيلا وهي متعذرة ضرورة قوله تعين فيه بحسبه اي في الخارج بحسب الخارج او بحسب
كل منها اي كان في المرتبة الاولى كان تعينه في الخارج بوقوعه فيها وهكذا قوله بالمعنى
المذكور اي بجعل الاول من احاد الاولى بازاء الاول من آحاد الثانية وهكذا قوله انما
يجب كذلك اي لان لا تميز بين احاد في الخارج ولا تعين لها فيه حتى يكفي ملاحظتها
اجمالا على الترتيب الذي في الخارج لا لان اصل التطبيق موقوف على الملاحظة تفصيلا
حتى يقال انها غير ممكنة في المترتب فتنبه لما كان التميز والترتب في الخارج كفى
الملاحظة اجمالا في تطبيق آحاده وفي غيره لما لم يكن ذلك وجب الملاحظة تفصيلا
في تطبيق احاده وهي متعذرة فاستحال فيه التطبيق قوله واما ما يقال الخ هذا مبني
على امكان التطبيق في غير المترتب الا انه لا يلزم منه الفساد المترتب عليه في المترتب
وهو انتهاء الناقصة والزائدة معا وهو خلف وعدم لزوم الخلف لما بينه الشارح وجه
مناسبة هذا الكلام بهذا المقام انه اجاب الشارح عن قول المتكلمين بجواز عدم التناهي
في غير المترتب تمسكا ببرهان التطبيق بانه يتعذر التطبيق هنا وهذا القائل لما تعذر عليه
اتمام هذا الجواب وتوهم امكان التطبيق فيه عدل عنه الى جواب آخر عن قول المتكلمين وهو
لا خلف هنا لعدم لزوم انقطاع الناقصة لما تبينه والشارح تعقب هذا الجواب بما ذكره
قوله بازاء الخامس من السلسلة الخ اي المرتبة الخامسة من المراتب الخمس قبل المعلول
الاخير من السلسلة الاولى فيكون بازاء السادس من احاد السلسلة اذا عددت من المعلول
الاخير وبالجملة المراتب الخمس التي قبل المعلول الاخير لا يدخل فيها المعلول الاخير
فاذا لوحظ خروجه عنها كان الاول من السلسلة الثانية بازاء الخامس من تلك المراتب
واذا اعتبر المراتب الخمس مع المعلول الاخير كان بازاء السادس منها قوله او فرضنا انطباق
الخ وفي بعض النسخ وفرضنا بالواو فيكون عطف تفسير لقوله طبقنا وعلى الاول يكون

المراد بالفرض الفرض العقلي وبالانطباق انطباق الوهم قوله الجزء العاشر من الثانية الخ
هذا انما يتم بناء على كون المراد بالخامس مخامسة وفيما يأتي هو الخامس من المراتب الخمس التي
قبل المعلول الاخير واما اذا اريد به الخامس منها ومن المعلول الاخير لم يصح بل وجب
ان يقع في الجزء التاسع وقس على ذلك قوله الخامس عشر بازاء العاشر فان قيل يستحيل
وقوع الجزء العاشر او التاسع من الثانية بازاء الخامس من الاولى وكذا الخامس عشر
بازاء العاشر وهو ظاهر قلنا اما المراد بالعاشر من الثانية ما كان عاشرا منها قبل اسقاط
المراتب الخمس منها او المراد الجزء الذي كان بازاء العاشر قبل التطبيق اعني الخامس
من الثانية او المراد ان الجزء العاشر من الثانية بازاء ما كان الخامس منها بازائه
قبل التطبيق وفيه بعد فتدبر وقس على ذلك قوله والخامس عشر قوله ولا حاجة الى
نفرض الخ هذا انما يتم مع تحريك السلسلة وتطبيق اولها باول الاخرى فرضا واما
بدونه فلا بل لابد فيه من تطبيق كل جزء من الثانية لكل جزء من الاولى ولو اجمالا و
سيصرح بانه لا حاجة الى التحريك وبين الكلامين تدافع ثم فتدبر اللهم الا ان يقال المراد
عدم الحاجة الى الفرض التفصيلي لا الاعم منه ومن الاجمالي قوله ما زعمه بعض
الاعاظم الخ يستفاد من كلامه وجهان في ابطال برهان التطبيق احدهما انه يمكن
وقوع التفاوت بين الناقصة والزائدة اي زيادة الاخيرة في جهة العرض بان يقع
بازاء واحد من الناقصة اثنان من الزائدة لا في جهة الطول كما يقع المائة بازاء
الالف واليه اشار بقوله فالاستناهيات الى قوله وليس بصحيح الثاني انه لا يمكن تطبيق
جميع احاد الناقصة على احاد الزائدة لانه انما يصح مع امكان تحريك جميع اجزاء
السلسلة الغير المتناهية وهو ممنوع فالموقوف عليه كذلك واليه اشار بقوله
وليس بصحيح الخ قوله نعم جهة التناهي متعلق بقوله اذا طبق او بقوله المختلفتين قوله
وهميا او فرضيا يمكن ان يريد بالفرض الخيالي او العقلي فتدبر قوله وانتقلت الزيادة

الخ وقوله ولا يزال تنتقل وتتردد الخ هذا الكلام الخ مبني على ان التطبيق لا يمكن بدون التحريك
وتحريك جميع السلسلة غير ممكن فلابد من وقوع التطبيق تدريجا وشيئا فشيئا فقبل
التطبيق لشيء من اجزاء الناقصة باجزاء الزائدة يكون الزيادة في الطرف المتناهي و
بعد تحريك بعض اجزاء الناقصة وتطبيقه على الطرف المتناهي من الزائدة يبقى ما عداه
في موضعه الاول لان المفروض عدم امكان تحريك غير المتناهي دفعة بل شيئا فشيئا
فيبقى ما بين الطرف المتناهي من الناقصة الذي حرك عن موضعه وبين ما فوقه مما
لم يحرك خاليا ويقع زيادة الزائدة في الوسط في مقابلة هذا الخلاء وكلما حرك شيء
من الناقصة الى الطرف المتناهي يقع الزيادة من الزائدة فوقه بلا مقابل من اجزاء
الناقصة ويكون ما فوق الزيادة له مقابل من اجزاء الناقصة وهذا معنى قوله ولا
يزال تنتقل وتتردد في الاوساط الخ قوله ما دام الوهم الخ يكون الزيد والانتقال
ما دام يفرض العقل حركة بعض اجزاء الناقصة وتطبيقه على بعض اجزاء الزائدة اذ المفروض
كون التحريك تدريجيا وفرضا بعد فرض قوله ولا يكاد ينتهي الى حد لان العقل لا
يمكنه اعتبار تحريك غير المتناهي وملاحظته فلا يمكن تطبيق جميع الاجزاء قوله فاذا
ما انبتت اي تقطع قوله انتقف اي وقف قوله اما في حد الطرف وذلك قبل
التطبيق واما في شيء من حدود الاوساط وذلك بعد تطبيق بعض الاجزاء قوله ما دام
الفرض معملا اي عاملا او الفرض بمعنى العقل فمعملا بمعنى فارضا قوله وهو غير
كاف الا تفصيلا فيه تامل لان الامتياز الحفظي اجمالا كاف بعد حصول التميز في الخارج
ولو في اوقات كما مر فتدبر قوله وليس فرضه الى قوله في كونه الخ اي لا فرق بينهما في هذا
اي في كون التميز في العقل لا في الخارج وهذا القدر كاف في امتناع التطبيق فانه هو
مناطه وقوله الا ان التميز الخ بيان وجه فرق بينهما لا دخل له في اختلاف الحكم اعني
امتناع التطبيق قوله حاصلة مجموع الاوقات اي بوجود كل جزء في جزء من مجموع الزمان

قوله يستلزم القول بوجود الكل اى في وقت بدون وجود شئ من اجزائه فيه واما وجود كل
جزء في وقت آخر فليس بوجود المجموع اذ الكل انما يتحقق بوجود اجزائه مجتمعا في وقت واما
وجودها متفرقا فلا يتصور منه كل ومجموع قوله هذا النحو من الوجود اى وجود كل جزء
منه في وقت قوله لا في نفسه اى لا في نفس زمان الكل بل في اجزائه اى لا يكون للكل
زمان واحد يجتمع فيه اجزائه بل ازمنة متعددة لكل جزء من الكل في جزء منها قوله
اجراء البرهان فيها اى في هذا النحو من الوجود قوله فاللازم تفريع على قوله ولا بد
الخ قوله الّا في وجودها الخ الغرض من هذا ومن السؤال الآتي بيان وجه لاجراء
برهان التطبيق في الامور الغير المترتبة في نفسها ويجب وجودها العيني مع عدم
تناهيها وكذا في الامور المتعاقبة الغير المتناهية لا من حيث عدم الترتب في الاول
وعدم الاجتماع في الثاني بل من حيث الترتب والاجتماع في المبادي العالية او في الدهر
او في علم الله تعالى كما يأتي الاخيران في السؤال الثاني فان قيل الغرض ابطال التسلسل
في الامر من برهان التطبيق وفرض ترتبها في المبادي ونحوها يقتضي صحته وامكانه
بل وقوعه وهو خلاف المقصود قلنا الغرض انه لو فرض وجود الغير المتناهي على التعاقب
او بغير ترتب لزم وجودها في المبادي او نحوها مجتمعة ويلزم منه جريان برهان
التطبيق فيه وفساده ومنه يعلم عدم امكان وجود الغير المتناهي على التعاقب ايضا
والا لزم وجودها في المبادي او نحوها ويلزم الفساد المذكور قوله على القول بالحصول
اى يكون علمه تعالى بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى وحصولها فيها قوله
على ترتيب سببي ومسببي اى يكون حصول بعض الصور في ذاته تعالى علة لحصول بعض
آخر منها كما في الخارج قوله لئلا يلزم الخ اى انما اعتبر الترتب في الصور لكونها معلولة
له تعالى فلو لم يعتبر الترتب فيها لزم صدور الكثير عنه تعالى في مرتبة ذاته وفي اول ايجاده
مع ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما مر فاقل ما حصل في ذاته تعالى صورة واحدة

ثم بواسطتها

ثم بواسطتها باقي الصور على الترتيب ولا يخفى انه لا يلزم من ذلك وقوع الصور جميعها
في سلسلة الطول على الترتيب بان تقع كل صورة تحت اخرى ومعلولة لها وهلم جرا بل يصح
وقوع بعضها كذلك والباقي في العرض وفي مرتبة واحدة بان يصدر بواسطة بعض
الصور صور عديدة كما في الموجودات الخارجية قوله لكن الصور عنده وقوله مع كون معلولاته
وقوله وعدم عزوب اى ومع عدم عزوب الخ لدفع التناقض بين هذه المقالات ومن ثم قال الشارح و
لا طريق في بيان ذلك قوله مجتمعة في الدهر اى مشتركة في مطلق الوجود بلا تقدم ولا تأخر
ولا معية لبعضها بالنسبة الى آخر بالنظر الى انفس الموجودات الزمانية مع قطع النظر عن
ملاحظة بعضها مع بعض من حيث التقدم او نحوه والدهر هو جهة الثبات وعدم التغير
كما ان الزمان هو جهة التغير فظهر انها مجتمعة من حيث الدهر اى مع اعتبار نفس ذواتها
وفي حد ذواتها من دون اعتبارها مع حادث ومتغير آخر ومن غير ملاحظة تقدم بعضها
على بعض او تأخره عنه قوله يعلم كلا في وقته اى يعلم كلا مع وقته وزمانه الذي هو
فيه على ان يكون الظرف وصفا للمقول كلا لا متعلقا بقوله يعلم على ان علمه تعالى بشئ حاصل
بوقته الذي هو فيه حتى يلزم عدم علمه به بعد ذلك الوقت او قبله وما ذكرناه هو
معنى قوله بمعنى انه الخ قوله لا يستلزم اجتماع معلولاته بانه الخ هذا هو الجواب عن السؤال
اى ان شمول علمه تعالى واحاطته بها مع ان نسبتها لا تتحقق الا اذا اجتمعت في زمان
وهو غير ممكن لتنزهه تعالى عن الزمان قوله واما الدهر فهو اوسع من الزمان او سعته باعتبار
اجتماع الموجودات فيه مع امتناع اجتماعها في زمان فان المراد من اجتماعها في الدهر
ملاحظتها في نفسها واعتبار وجوداتها في حد ذاتها مع قطع النظر عن نسبة بعضها الى
بعض بالتقدم والتأخر اى بلا ملاحظة كون بعضها في الزمان الآخر والآخر في الوقت
الثاني وهكذا ومعلوم انه بهذا الاعتبار يجتمع الكل في الوجود بلا تقدم وتأخر
اى تشترك فيه فالموجود في زمن نوح والموجود في زمن موسى مشترك كان في اصل الوجود

بلا تقدم وتأخر بين الوجود لو اعتبر في حد نفسه من غير نسبة الى شيء هذا معنى الاوسعية
واما الجواب عما اصلحه انه ان اريد انا لاجتماع في الدهر يستلزم الاجتماع في الزمان و
الاجتماع فيه يصحح جريان برهان التطبيق في المتعاقبات الغير المتناهية ففيه انا لا نسلم
ممنوع لما عرفت ان الدهر اوسع منه واعم منه لان المجتمع في الزمان مجتمع فيه بلا عكس
فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في الزمان وان اريد ان مجرد الاجتماع في الدهر يصحح جريان
البرهان فيها ففيه انه ليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا لان الاجتماع الحقيقي
فيه يستلزم انخلاع الزماني من الزمانية وهو ممتنع ومع الزمانية يستحيل الاجتماع حقيقة
لان التقدم والتأخر من لوازم الزمانيات ولو بالعرض وانفكاك الملزوم عن اللازم محال
واما اجتماعها في الدهر فهو مجاز بمعنى اشتراكها في مطلق الوجود اي في الموجودية وهذا
معنى قوله الا في الوجود والاستثناء منقطع قوله وليس معنى وجوده في الدهر الخ دفع
دخل هو ان الزماني موجود في الدهر والوجود الدهري غير الوجود الزماني وحاصل الجواب
ان الزماني اذا لوحظ من حيث انه زماني اي له نسبة الى ما قبله وما بعده مثل انه
زماني والزماني في الواقع له هذه النسبة سواء اعتبر ام لا واذا اعتبر ولوحظ من حيث
نفسها وفي حد ذاتها بلا ملاحظة النسبة كان دهريا ومعلوم ان عدم اعتبار النسبة لا يوجب
عدمها في الواقع ولا يشترط في الدهر عدم النسبة في الواقع او اعتبار عدمها بل يكفي عدم
اعتبارها والفرق بين الامرين ظاهر قوله سوى ملاحظة بما هو الخ اي سوى ملاحظة وجوده
بلا ملاحظة النسبة معه قوله على ما هو شأن الخ اي كان الطبيعة الموجودة في ضمن الاشخاص
هي الماهية لا بشرط لا والاول يتحقق في ضمن بشرط شيء اي مع التشخص دون الثاني لعدم اعتبار
العقلية والخصوصية في لا بشرط لا انه يعتبر عدمها فيه قوله توقفت مجموعها على
ما بعد الخ اي احتاج المجموع الى الباقي لان جزء المجموع والكل محتاج في قوامه وموقوف على
الجزء وانما اعتبر التوقف ليحصل الترتب بين المجموعات الغير المتناهية فيحصل التسلسل

لا بشرط لا

في الامور

في الامور الغير المتناهية الغير المترتبة احادها وهذا وجه لتصحيح جريان برهان التطبيق في
الامور الغير المترتبة بارجاعها الى التسلسل في الامور المترتبة فيكون مجموع تلك الامور
واحدا من السلسلة والباقي منها بعد اسقاط واحد منها واحدا اخر منها والباقي منها ثانيا
بعد اسقاط واحد منها واحدا اخر منها وهكذا قوله الملازمة تم الى اخر اي الملازمة بين
قوله اذا كانت الجملتان وقوله فلا شك الخ يعني لا نم ان وجود الجملتين يستلزم كون وقوع
كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة قوله فما يتوقف
عليها الى اخره اي على ملاحظة الغير المتناهي تفصيلا وما يتوقف عليها هو التطبيق بين احاد
الجملتين قوله فان كل علة الخ تعليل لقوله لزيادة وصف العلية ضرورة الخ اي لهذا
المجموع قوله على معلولها في مرتبتها انما قيد عدم الانطباق بقوله في مرتبتها لان انطباق
العلة على معلولها الذي ليس في مرتبتها بل في مرتبة سابقة عليها ممكن وانما يمتنع انطباقها
عليه في مرتبة واحدة فان المعلول ليس في مرتبة العلة بل متاخر عنها والمفروض في هذا
الدليل انطباق العلة على معلول علتها المتقدمة عليها فان الامر الواحد علة لما
تحته ومعلول لما فوقه ويلزم من ذلك زيادة وصف العلية على السلسلة من جزء انطباقها
على معلول في مرتبتها قوله منطبقا على علته اي علة السابقة عليه مرتبة وهذا خلاف
الغرض لان المفروض انطباق كل علة على معلول في مرتبتها لا معلول متاخر عنها قوله
اي العلية والمعلولية ههنا اي في هذه المرتبة قوله وهذا هو الفرق الخ اي عزل المعلول
الاخير هو الفارق فانه في برهان التضايف لا بد من اعتبار المعلول الاخير لان مبناه
على لزوم التكافؤ بين المتضايفين فكل سابقية لا بد ان يكون في مقابل مسبوقية وما
عدا المعلول الاخير سابق من وجه ومسبوق من وجه وهو مسبوق خاصة فلا بد من ان يكون
بازائه سابقية خاصة وبه تنتهي السلسلة قوله اما كونها اقل مؤنة الخ اقل مؤنة لقوله
فلانه مستغن الخ واشتراكه في جريانه في المتعاقبات قوله من طلب التفصيل اي

بين المثنا هو وغيرها وبين احاد السلسلة بان نقول هذا غير مسبوق بعلة خارجة وذلك
كذلك فكل واحد من احادها اذا سئل عنها قلنا انه مسبوق باخر من غير حاجة الى علة خارجة
عنها **قوله** ومثل ما يأتي في برهان الوسط والطرف اه معقول القول يحتمل ان يكون قوله ويرد
عليه اه ويمكن كونه جواب الايراد اى قوله ان العقل يحكم اه فيكون قوله فيقال في دفعه تأكيدا
لقوله مثل ما يأتي لكثرة الفصل فتدبر **قوله** بحيث يكون ما لو اعتبر معها اه الغرض من هذا
التعميم اخراج المجموع المركب من مجموع الاحاد والهيئة الاجتماعية لانه المعروض للاجتماع الخاص
وبالجملة فقد مر في اوايل المسئلة السادسة والعشرين اقسام اربعة الكل الافرادي
والمجموع المركب من المجموع والهيئة الاجتماعية والاحاد بالاسر وهو معروض الاجتماع
الخاص والمعروض للاجتماع الخاص والمراد بالاحاد بالاسر هنا لا يراد به المعروض
للاجتماع الخاص لما يأتي لا المعنى الثالث كما مر **قوله** موجودة خبر لانها والجملة بينهما
معترضة **قوله** ان وجودها مغاير اه اى وجود الجملة مغاير للوجود الخاص بكل واحد
من احادها لا لمجموع وجودات احادها فان وجود الجملة عين مجموع الوجودات وان
شئت قلت وجودات المجموع والمال واحد وعلى هذا فالمغايرة بين وجود كل واحد
ووجود المجموع تم لان الاول خاص والثاني مجموع وجودات الاحاد **قوله** وانما يجب ايجادها
اى مركب محتاج الى اجزائه فلا يكون واجبا لذاته وفي نسخة ولا يجب ايجادها والمعنى **قوله**
هي الاحاد باسرها صفة لقوله علة مستقلة **قوله** معروض الهيئة الاجتماعية اى الاجتماع
الخاص بخلاف الاحاد بالاسر اذ لا يعتبر فيها عروض الاجتماع الخاص بل عروض مطلق الاجتماع
قوله فكلاهما معروضان اه اى العلة والمعلول هنا كلاهما معروضان للاجتماع الخاص
لا لمطلق الاجتماع كما يعلم من تعليله ومع اعتبار خروج الهيئة والشكل عن الجملة بمعنى
الاحاد بالاسر كما مر في اول الدليل معناه خروج الاجتماع عن الجملة لا عدم عروضه
لها كما هو المتبادر من الاحاد بالاسر كما مر فتدبر **قوله** فهي عين المجموع اه لا يقال هي

وان كانت

وان كانت عينها في الواقع وبالذات لا انها تغايرها من حيث الاعتبار والجهات
فانه لو اعتبر الاجزاء من حيث هي بلا ملاحظة الترتيب بينها كانت علة ومن حيث اعتبار
الترتيب يكون معلولا لانها نقول هذه الحيثية تعليلية لا تقييدية فتدبر **قوله**
على ان المراد من العلة اه العلة المستقلة بايجاد المركب والمجموع ان يوجد جميع اجزائه
اى كل جزء منه بلا مدخلية شيء اخر واما اذا كان العلة موجدة للجزء الاخير من الاجزاء
اى ما يتم به المركب والمجموع كالنجار بالنسبة الى السرير فليست علة مستقلة له والمفروض
هنا استقلال العلة في ايجاد الجملة فلا يمكن كون موجد السلسلة نفسها للزوم
تقدم الشيء على نفسه **قوله** اذ كان كل منها معلولا يعني ان جميع الاجزاء مشتركة في المعلولية
فلا يترجح بعضها للعلية **قوله** اولى بالعلية لها اى للسلسلة على تقدير عدم كونها علتها
بعض اجزائه اولا بلزوم الترجيح بلا مرجح وثانيا بلزوم ترجيح المرجوح لان ما يفرض علة
فعلته اولى بالعلية فقوله بل كل واحد اه ترق عن الترجيح بلا مرجح الى ارجحية غير
ما فرض علة **قوله** وذلك لكونه اكثر افادة اه اى ان علة ما فرض علة انما كانت اولى بالعلية
منه لزيادة مدخليتها في ايجاد الجملة لان تاثيرها في احاد الجملة ازيد منه بواحد وعلة
الجملة كلما كان اكثر افادة لاحادها كان اولى بالعلية لها والاولى ان يقول لكونها لعود
الضمير الى العلة **قوله** الذي هو صفة لقوله اكثر افادة فكان الواجب تعريف الموصوف
باللام **قوله** فان علة الجملة اه تعليل لقوله ادخل في كون الشيء اه **قوله** ولما كان كل
واحد اه تتميم لقوله بل كل واحد اه كانه قيل ما المانع من كون علة ما فرض علة هي العلة
فاجاب بانه لما كان كلما يفرض علة فهو معلول له علة ولا ينتهي الى علة لا تكون معلولة
لفرض عدم التناهي لم يتعين شيء من الاحاد للعلية للزوم ترجيح المرجوح واما ما ذكره اولا
من عدم الترجيح فغير محتاج الى هذه المقدمة **قوله** علة اولا للاحاد اه اى علة لكل واحد
منها ثم للمجموع لما عرفت ان للمجموع وجودا غير وجود كل واحد من اجزائه فيكون علتها

ايضا مختلفة وانما كانت علة للاحاد ثم للجملة لان المفروض استقلالها في العلية فلا بد ان يكون
علة للجزء وعلة كل جزء علة للجملة قوله وذلك لانه لا بد الخ هذا تعليل لقوله بهذه العلة علة
اولا للاحاد الخ اي وبسبب ذلك او بيان ذلك الخ بيان كيفية عليتها للاحاد وتحصيل القول
في ذلك ان العلة الخارجية اما علة لكل واحد من احاد السلسلة بلا واسطة او لبعض الاحاد
فقط او علة لبعضها بلا واسطة وللباقي بواسطة بان يكون ذلك البعض شرطا في وجود
ما بعده وجزء علة له وما بعده جزء علة لما دونه وهكذا مترتبا متنازلا او علة للبعض
ويكون الباقي ايضا علة له او لا يكون الباقي علة ولا معلولا له فهذه اقسام اربعة لا خامس
لها لا سبيل الى الاول لان الفرض ترتب السلسلة من العلة والمعلول ولم يتعرض له
الشارح لوضوحه وخروجه عن محل البحث ولا سبيل الى الثالث والرابع ايضا لما ذكره الشارح فتعين
الثاني وهو المطلوب واما احتمال وقوع جميع الاجزاء بغيرها كما ذكره الشارح فهو خارج عن البحث
قوله لا بد من ان يكون علة الخ اي اذا كان علة للجملة فلا اقل من كونه علة لبعضها والا
لم يكن علة لها وبالجملة فعلة الجملة اما علة لكل جزء منها فتسمى علة مستقلة واما
علة لبعض اجزائها كالنجار للسرير والعلة للجملة ان اخذت علة لبعض اجزائها لزم
كونها علة لجميع اجزائها اما بواسطة او بدونها قوله لزم ان يوجد الخ وايضا يلزم عدم
كون العلة مستقلة اي موجدة لكل اجزاء الجملة وهو خلف واما القسم الثاني فمطوي
في كلام الشارح والغرض من قوله وذلك لانه الخ بيان وجه علية العلة الخارجة للجملة وهو
عليتها لبعض اجزائها بلا واسطة وللباقي بواسطة بعضها حتى يلزم ترتب السلسلة
في العلية والمعلولية والا فغرض استقلال العلة في ايجاد الجملة يغني عن ذكر تلك الاقسام
ومع ذلك فكان الاولى ان يثبت انها علة للبعض لا لكل واحد بلا واسطة لغرض الترتب
في السلسلة ثم ذلك البعض علة لما تحته وهكذا من غير حاجة الى تلك الاقسام
وانما اوردها لان البعض المعلول لها اما البعض الذي في الاوساط او في الطرف المتناهي

او في الطرف

او في الطرف الاخر فعلى الاولين لا يكون بين البعض والباقي علية ومعلولية وهو خلاف
الفرض فتعين الاخير فتدبر قوله فهذه العلة الخارجة الخ هذا بيان لبطلان اللازم وهو
كون الجملة معلولة لعلة خارجة اذ يلزم منه تناهيها مع فرض لا تناهيها قوله موجود
لا محالة الخ لما كان التأثير في المجموع كما صرح به المص بقوله ولان المؤثر في المجموع يستدعي
وجود المجموع والمكان بين الشارح الاول بقوله لكون كل الخ والثاني بقوله وفي حاجة الى المؤثر
لكونها الخ قوله لان المؤثر في الجملة الخ اي انما يلزم كون البعض مؤثرا في نفسه وفي علله
اذا كان علة للجملة لان المفروض كونها علة مستقلة لها والعلة المستقلة لا بد ان
تؤثر في كل جزء من اجزاء الجملة والى هذا اشار بقوله كما عرفت اي عرفت ان المفروض
استقلال العلة قوله بهذا المعنى اي العلة التامة بمعنى العلة المستقلة في الايجاد لا
هنا الا ما يتبادر منها وهو ان لا يتوقف تأثيره على شرط ونحوه فالنجار مع خشب
السرير وصورته وغايته علة تامة له وليست علة مستقلة له لان المراد بها ان
تكون علة لايجاد جميع اجزاء المركب فتدبر قوله فلو كان المؤثر الخ الغرض من هذا
الكلام تصحيح عبارة المتن وهو قوله ولان المجموع الخ بجعله عطفا على جزاء الجملة الشرطية
السابقة او على تحقيقها بتقدير شرطية اخرى هي قوله لو كان المؤثر بهذا المعنى اي بمعنى
المستقل بعض الاجزاء كان ذلك البعض علة تامة له لان المجموع له علة تامة ويمكن
عطفه على قوله ولان المؤثر في المجموع وتقدير الشرطية بعده ويحتمل عطفه على
معنى قوله ان كان بعض اجزائه الخ اي ليس المؤثر في المجموع هو بعض اجزائه لانه
يلزم كونه مؤثرا في نفسه وفي علله ولان المجموع له علة تامة الخ ويحتمل عطفه على
قوله ولان المؤثر في المجموع الخ مع تقديره وهو قوله فلا يكون بعض اجزائه علة فتدبر
قوله تاما موجبا اي مستقلا قوله سواء كان تاما او لا ان اريد بالتمام وعدمه
ان يكون علة لكل جزء من اجزاء الجملة او لا يكون ورد انه مناف لقوله لان المؤثر

فى الجملة يجب ان يكون موثرا فى الاجزاء وايضا انما يلزم كون البعض علة لنفسه وعلله
اذا كان موثرا فى جميع الاجزاء والا فلا لجواز ان يكون علة لما تحته خاصة وان اريد
بالتمام وعدمه ان يكون موثرا فى كل جزء لا بمعنى الاستقلال بمعنى عدم كونه موجبا
له بنفسه بل مع غيره ورد انه لا فايدة فى تخصيص لزوم كون الشئ علة لنفسه وعلله
بهذه الصورة بل لو كانت العلة مستقلة والموثر تاما يلزم ذلك ايضا كما لا يخفى
وفيه انه لا تخصيص فيه اذ المفروض لزوم ذلك الفساد سواء كان الموثر تاما اولا
اى يلزم ذلك مع ملاحظة مجرد الموثرية مع قطع النظر عن خصوصية كونه تاما اولا علاوة
الوجه الثانى وهو لزوم كون الجزء مستقلا فى ايجاد الكل فانه خاص بما كان الموثر
تاما اذ بدونه لا مانع من كونه موثرا فى ايجاد الكل اذ لا بد من تاثير الجزء فى وجود الكل
واحتياج الكل اليه وتوقفه اليه وهو وان كان علة لقوام الكل بالذات لا لوجوده الا
انه لما توقف الوجود على القوام توقف عليه بالتبع وبالجملة فالموثر فى الجملة وان لم
يستلزم التاثير فى كل جزء منها بل يكفى تاثيره فى بعض اجزائها كما فى النجار للسرير الا
انه هنا لا بد من تاثيره فى كل جزء منها كما عرفت فيلزم كونه موثرا فى نفسه وعلله وتاثيره
فى ايجاد الكل مستقلا **قوله** مع احتياجه الى ما لا يتناهى الخ هذه علاوة والا فكون
الجزء مستقلا فى ايجاد الكل فاسد سواء احتاج الى ساير الاجزاء ام لا [illegible]
كان الاجزاء اولا واستقلال الجزء فى ايجاد الاجزاء الاخر مع احتياجه اليها فساد اخر
وهذا الفساد ايضا متوقف على استقلال الجزء فى التاثير اذ بدونه لا مانع من مدخلية الجزء
فى ايجاد علله كما فى الهيولى والصورة فتدبر **قوله** الشبهة الخ يمكن دفعها بان
مجموع السلسلة ممكن يحتاج الى العلة كما ان احادها كذلك فعلته اما نفس الاجزاء او
بعضها والكل باطل كما مر فوجب كون علته خارجة عنها فينقطع السلسلة فظهر
ما فى قول الش وهذا مما لا مدفع له فتدبر **قوله** فان قيل عدم المركب الخ هذا دفع

لشبهة

لشبهة ما قبل المعلول الاخير **قوله** من الدليل المش للقوم الخ ان المراد به الدليل
المنقول عن الاشارات والمبدا والمعاد ووجه تغاير المش للدليل الذى اخرجه من الدليل
المش للقوم انه لما ذكر فى الدليل المش انه لا يمكن كون علة السلسلة نفسها ولا جزئها
بل امرا خارجا عنها تعقب المش لان اجزاء الجملة كلها ممكنة فلا تكون موجبة لها فيجب استنادها
الى علة واجبة بذاتها فتدبر **قوله** حيثيات او امور المراد بالاولى العلية والمعلولية
وبالثانية العلة والمعلول فتدبر **قوله** على سبيل الاستيعاب او يكون ما بين كل
حيثيتين متناهيا ومقابله **قوله** وان لم يكن متناهيا الخ اى لا يكون ذلك الحكم كليا
بل يكون ما بين بعض الحيثيتين غير متناه **قوله** كما قيل كل واحد الخ انما لم يجر الحكم الكلى
هنا على الكل لعدم دخول الكل فى موضوع الحكم وانما حكم على ابعاض الذراع والكل
قد لا يشارك جزئه فى الحكم بخلاف قولنا ما بين كل حيثية واخرى متناه وقولنا ما بين
كل نقطة ونقطة من معدد بخاص ذراع او دون فان الحكم فى الموضعين يجرى فى جميع العدد
وجميع الحيثيات لدخول الكل فى موضوع الحكم فتدبر **قوله** انتفاء جميع ما بعده اى ما تحته
من المعلولات لاستلزام انتفاء المعلول بانعدام علته ويستثنى من ذلك المعلول
الاخير فانه ليس له ما بعد **قوله** ففى كل سلسلة الخ يعنى كما ان لكل واحد من احاد
السلسلة الى علة ينتفى مع ما بعده بانتفائها يجب ان يكون لمجموع السلسلة ايضا علة
ينتفى بانتفائها فان كل واحد من احادها يحتاج الى العلة وينتفى بانتفائها الا انه
كذلك مجموع الاحاد ايضا ممكن فلا بد له من علة ينتفى بانتفائها فينتهى السلسلة
بتلك العلة هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** مرتبة عددية الخ اى يزيد مرتبة
العدد على المرتبة التى كان له قبل الزيادة بان صار عددها مائة وخمسة عشر بعد
ان كان مائة مثلا اقول لو سلم الخصم اختصاص غير المتناهى بمرتبة خاصة من العدد
لكن ذلك فى تناهى السلسلة لتناهى مراتب العدد بالفعل وانما هو غير متناه بالقوة

اى لا يقف فلا حاجة الى زيادة عدد معين عليها وان لم يسلم ذلك فلا فائدة فى
زيادة ذلك عليها فتدبر **قوله** كما اعتبرنا اى اعتبرنا كون اول العدة الزائدة اول السلسلة
واول السلسلة حادى عشرها او اعتبرنا الزيادة متقدمة فان ذلك يستلزم وقوع زيادة
مرتبة العدد فى الاخر كما لا يخفى **قوله** للاثنانى وهو ان يقع الاحاد جميعا فى مرتبة الطول
بان يكون كل منها فوق اخر متصاعدا او تحته متنازلا فيكون كل فى مرتبة غير مرتبة
الاخر فاذا وقع الزائد فى الوسط وقع فى العرض واتفق اثنان من الاحاد او كثر فى المرتبة
فيخرج السلسلة عن الاثنانى فهو خلف **قوله** فيتناهى ما فرضناه الخ لان العشرة الزائدة
تصير منتهى السلسلة ولان المرتبة الحادثة من العدد ازيد من المرتبة الاولى
بقدر متناه والزائد على الشئ بقدر متناه يكون متناهيا وفيه نظر لان الزائد على
المتناهى بقدر متناه متناه لا شك **قوله** وان ناسب برهان التطبيق وجه المناسبة
انه بزيادة عدة معينة على السلسلة هنا يتوهم سلسلتان احدهما زائدة على الاخرى
والاخرى ناقصة منها كما انه فى برهان التطبيق يتوهم السلسلتان من اسقاط
عدد معين من غير المتناهى وايضا الزيادة فى الموضعين يقع فى الطرف الغير المتناهى
قوله يمتاز عنه بوجوه الخ اقول **منها** انه فى برهان التطبيق يسقط بعض العدد
ويزاد هنا **ومنها** ان الخلف هنا لا يلزم من التطبيق بل من مجرد زيادة العدد ومن وجوه
الدفعة عدم وجود الزيادة فى الوسط ولا فى المبدا فتدبر وهو ان يسقط عدد معين
من السلسلة ويقى انه توجد هناك مرتبة عددية لم توجد قبل وتكون متناهية
وما يزيد عليها بقدر متناه متناه من دون تطبيق وفيه نظر فتدبر **قوله** او
بفضلان عليه الخ وانا تعرض عن الغير المتناهى لا يلزم ان يكون متناهيا وقد يتوهم
يفصل الغير المتناهى من الجانبين نصفين ويسقط منه بعضه فهذان النصفان
متناهيان من طرف واحد وهما انقص من الغير المتناهى من الطرفين قبل ان ينصف

كما لا يخفى وهو ظ او يزاد على احد النصفين شئ فيكونا النصفان المتناهيان من طرف ازيد
من الغير المتناهى من الطرفين قبل التنصيف ضرورة **قوله** يكون لها مبدأ واحد اى يكون
متناهيا من طرف واحد **قوله** يتعين صفة المبدا اى مبدا معين وهو المتوضيح **قوله**
يترتب صفة السلسلة قولها فيها اى فى السلسلة ويحتمل ان يكون مجرورا بالباء متعلقا
بقوله ويتعين صفة السلسلة اى تعيينها بترتب آحادها الخ **قوله** الاحاد التى الخ بدل عن
قوله احادها والغرض من قوله يترتب احادها الخ ان تعتبر الاحاد الفردية سلسلة و
الزوجية سلسلة اخرى **قوله** فيوجد الخ جواب لو وجد سلسلة **قوله** لان كل
جملة موجودة بهذا القيد يخرج التسلسل التعاقبى **قوله** متعينة الاحاد الظ ان
المراد بتعين احادها ترتبها ووقوع كل منها فى مرتبة معينة كمرتبة الواحد والاثنين
والثلث ونحوها ويدل على هذا المعنى قوله فيما مر يتعين بترتب آحادها وقوله
فيها باى يتعين بعض من احادها الخ لكن لا فائدة لهذا القيد هنا الا الاخراج عن المرتب
وسيصرح بجريان هذا البرهان فى غير المرتب ايضا فتدبر **قوله** بعرضه عدد معين
فيه تامل اذ قد يمنع عروض عدد معين لغير المتناهى فتدبر **قوله** وهذا البرهان يفيد
الخ فعرفنا انه لا يفيد امتناع التسلسل التعاقبى واما برهان الحيثيات فلا يجرى فى
غير المرتب ولا فى التعاقب واما برهان الترتب فلا يجرى فى غير المرتب ولا فى المتعاقب
لاعتبار انتفاء كل واحد من السلسلة بانتفاء ما تحته والامر فى المتعاقب بالعكس
فان المتعاقب انما هو فى العلل واما برهان الاسد والاخصر فيجرى فى المتعاقب
والمرتب ولا يجرى فى الامرين اول البراهين المخترعة ولا ثانيها **قوله** فاذا جعل آحادها
الخ يتوقف بيان ذلك على تمهيد مقدمة هى ان كل مرتبتين مختلفتين بالزيادة والنقص
من العدد كالعشرة والمائة مثلا اذا زيد عليهما اى اضافتهما باسقاط عدد معين
منهما مرارا متعددة كالخمسة وجب ما اختلاف مرات الاسقاط مع اختلاف

عدديهما كان يسقط الخمسة من العشرة مرتين ومن المائة عشرين مرة حتى يفنيهما او
اتحاد احادهما كالواحدة والواحدة وعشر عشرات وتسع اذا اسقط الخمسة من كل منهما عشرين مرة
افنيهما ويستحيل اتحاد مرات الاسقاط مع اختلاف الاحاد كعشرة واحدة ومائة واحدة
وان وجب اتحاد عدد المرتبتين اعنى وحدة العشرة ووحدة المائة واذا اتحد احاد المرتبتين
والعدد المفنى لهما وجب اختلاف عدد المرتبتين اذا عرفت هذا فنقول السلسلة الغير
المتناهية لها عشرات غير متناهية ومات كذلك والوف كذلك فاحاد عشراتها
واحاد ماتها متحدة وكذلك عددها لان العدد المفنى لها واحد وهو احاد السلسلة
واتحاد احادها مع تساوى عددهما محال لان اتحاد الاحاد يقتضى اختلاف العدد
كالواحدة وعشر عشرات والف واحد وعشر مات واتحاد العدد يقتضى اختلاف
الاحاد معنى قوله فاذا جعل احادها اى اتحادها اذا عد العشرات باحاد السلسلة وكذا
المات اى اسقط احادها واحدا بعد واحد من العشرات او المات استوعبت
هذه العادة اى صفة الاسقاطات تمام آحاد العشرات والمات فقوله بها متعلق
بما بعده اى بعد العشرات وجمله بعد بالبناء للمفعول مفعول ثان لقوله جعل
قوله لتساوى مسطح عدد واحد فيهما اى لتساوى حاصل الضرب فى الموضعين
اى فى ضرب احاد السلسلة فى العشرات والمات والمسطح هو حاصل الضرب وعدد
واحد هو آحاد السلسلة والضمير المجرور يعود الى العشرات والمات والحاصل من
ضرب الاحاد فى العشرات هو نفس الاحاد وكذا فى المات فقوله فتساوى العشرات
والمات اى يتساوى احادهما او عددهما المتساوى مسطح اى مضروب بعدد واحد وهو
احاد السلسلة فيهما تتعلق بمسطح اى مضروب فى العشرات والمات والمراد بمضروبه
فيهما هو حاصل ضربه فيهما وهو هو اى نفس الاحاد وتساوى مضروبه فيهما يستلزم
تساوى احاد العشرات والمات لكن مجرد هذا لا افساد فيه لان احاد الالف يعنى احاد

عشراته

عشراته وماته ايضا ومضروبه فيهما واحد وعدد احاده عشراته وماته واحد فلا ضير فيه
لاختلاف عدد عشراته وماته فان عشراته مائة وماته عشرة لكن فيما نحن فيه لما تساوى
عدد العشرات والمات لكون كل منهما غير متناه لزم الفساد لاستحالة اتحاد آحادهما
مع تساوى عدديهما كما عرفت فقوله يوجد فيها عشرات غير متناهية ومات غير متناهية
من تتمة البرهان ومن مقدماته **قوله** قريب المأخذ من برهان التطبيق وذلك
لانه لما تبين لزوم تساوى آحاد العشرات والمات وفساده بقى فيجب زيادة عدد العشرات
على عدد المات ونقصان عدد المات عنه ونقصانه يستلزم تناهيه اذ مع عدم
لا ينقص عنه وعدد العشرات يزيد عليه بقدر متناه ضرورة والزائد على المتناهى
بقدر متناه لا يمكن تناهيه فيتناهى السلسلة لكن لا حاجة الى هذه المقدمات
فى بطلان التسلسل بل يكفى ان يقال تساوى العشرات والمات مع وهذا المحال انما نشأ
من فرض اللاتناهى وما يستلزم المحال فهو محال فتدبر جدا وهذا الدليل يجرى ايضا فى غير المترتب
وفى المتعاقب **قوله** يجب ان يحصل نصفها اولا فيه مغالطة وخلط لان النصف
الذى يوجد اولا لا بد من تواليه واتصال آحاده فالاحاد الفردية والزوجية و
ان كانت نصف السلسلة الا انها ليست متوالية متصلة فلا يجب حصول احدهما
قبل الاخرى بل هما فى مرتبة واحدة لا ترتب بينهما وهو ظ وهذا البرهان لو تم لا
يجرى فى غير المترتب ويجرى فى المتعاقب فتدبر **قوله** وفى اكثرها محال للمناقشة وقد
اشرنا الى بعضها فيما مر ويعرف الباقى بالتامل **قوله** فى احكام الفاعل من حيث فاعل
اى لا من حيث انه موجود او مجرد او مادى او غير ذلك من الجهات مثل انه واجب
او ممكن حادث او قديم الى غير ذلك **قوله** فصل فى طرفى النقيض الاضافة بيانية
اى الطرفين النقيضين **قوله** وعدم الفاعل من حيث هو فاعل انما قيد بالحيثية لان
المراد عدم فاعلية الفاعل لفقد شرط او نحوه لا عدم ذاته والاولى ان يجعل الحيثية

قيد للعدم لا للفاعل اى عدم الفاعل من حيث انه عدمه فاعل بكافى انتهى واما الان حيث
الفاعلية كان يكون فاعل العدم عدم شرط مثلا لا عدم الفاعل فلا تكافؤ وفيه ما فيه
والصواب ان المراد بعدم الفاعل عدميته اى كونه عدما سواء كان عدم فاعل ام غيره و
كذا المراد بعدم المفعول عدميته كما ان المراد بوجود الفاعل وجوديته وكذا وجود المفعول
فلا لوجود الفاعل قد يفارق وجود المفعول لفقد شرط او نحوه ومعنى الحيثية تحقق
الفاعلية فى العدم لكن على هذا كان ينبغى قيد الحيثية فى وجود الفاعل ايضا فتدبر قوله
بكافى عدم المفعول لا يخفى ان التكافؤ فى جانب الوجود يستلزم التكافؤ فى جانب العدم
وبالعكس قوله ان العدم لا يحصل من الوجود انتهى لان الوجود خير محض والعدم شر
محض والخير المحض لا يحصل منه شر كما ان الشر لا يحصل منه خير وايضا الانتفاء لا يصدر
منه وجود قوله وكلما يتوهم انتهى كالقتل بالنسبة الى ازالة الحيوة وغير ذلك مما مر فى مسئلة
خيرية الوجود وشرية العدم قوله وقيل فى شرح انتهى الفرق بين هذا وما شرح به الشارح
انه جعل الشارح التكافؤ فى وجودية الفاعل والمفعول وفى عدميتهما وهذا جعله فى العلية
والمعلولية قوله لا ينافى التقدم انتهى بل ينافى التقدم والتاخر الزمانيين قوله مع
اتحاد النسبة اى تساويها فان ما يصدق عليه الفاعل والقابل واحد وكذا ما يصدق
عليه المقبول قوله لزم امكان الوجوب انتهى اى الفاعل من حيث انه فاعل اى حيثية الفاعل
من حيث انها انه فاعل اى حيثية الفاعلية فى حد ذاتها يمكن استقلالها بالتاثير والايجا
ب فى الجملة وان لم يتبع ذلك واما حيثية القبول فحيثية الاباء والامتناع فى حد نفسها
عن التاثير والايجاب فالحيثيتان لا تجتمعان فى الواحد من كل جهة فكذا مقتضياهما
اعنى امكان الوجوب وامتناعه قوله وما قيل انتهى هذا ايراد على اصل الدليل لا على الجواب
قوله او امتناع الوجوب لزيد به اعتبار ان اللازمين اما الامكان والوجوب او امكان
الوجوب وامتناعه فكان الاولى ان يذكر امكان الوجوب مع الايجاب قوله فما قيل

المفعول و م

من ان لم

من ان لم يرد عليه ايضا ان عدم اجتماع اللازمين يستلزم عدم اجتماع الملزومين
والفاعلية ملزومة للوجوب او امكانه والقابلية للامكان او امتناع الوجوب فلا يجتمعان
لا اختلاف لازميهما فجعل اختلاف الملزومين مصححا لاجتماع المتنافيين فى امر واحد
شخصى لا يخفى ما فيه لان الكلام فى عدم اجتماع الملزومين فى امر واحد من جهة واحدة
من تعدد الجهة ثم لا اتصاف بالفاعلية والقابلية وليس اصل المدعى تنافى الامكان
والوجوب حتى يجعل اختلافهما لاختلاف جهتيهما اعنى الفاعلية والقابلية وانما تنافى
الامكان والوجوب جعل دليلا على تنافى ملزوميهما وهو ظاهر قوله مدفوع بان
حاصله ان الواحد من حيث انه موجب لشئ فاعل له ومن حيث انه منفعل عن الغير قابل
فحيثيتا الايجاب وحيثية الانفعال والامكان سببان للفاعلية والقابلية فهما
متقدمان عليهما ولا اخران ويترتبان عليهما واختلافهما انما الاختلاف فى جهتى الامكان
والوجوب وحيثيتهما فكيف يجعل بالعكس ويمكن الاستدلال هنا على اصل الحكم بمثل
ما مر فى مسئلة الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان تعقل مفهوم كون الشئ فاعلا غير مفهوم
كونه قابلا فلا بد من اختلاف مصداقيهما لان اختلاف المفهومين يدل على اختلاف
الحيثيتين قوله سواء كانا بمعنى الفاعل او المفعول اى بكون الفعل والقبول بمعنى الفاعل
والقابل او بمعنى المفعول والمقبول فالفاعل يجب له المفعول والمفعول يجب له فكل منهما
يلزمه الوجوب ويتصف به والقابل والمقبول يمكن كل منهما بالنسبة الى الاخر
قوله ان الفاعل لا يتعرى فى حد ذاته انتهى هذا اشارة الى ان معطى الشئ ليس فاقدا
له بيانه ان الصادر من الواجب تع والفايض منه على الموجودات انما هو الوجود فلا بد
ان يكون فيه الوجود الكامل التام بلا نقص وهو نعم عين الوجود وحقيقته وواجد فى
حد ذاته للموجودات الفايضة منه على الوجه الاشرف والاكمل بلا نقص شئ منه بالفيضان
وهذا معنى قولهم لا يزيده كثرة العطاء الا جودا وكرما فهو فى حد ذاته يجب له المفعول

اى الوجود الخاصة وتثبت له سواء صدر عنه المفعول وانفصل اى فاض منه الوجود او
على الماهيات ام لا اى الوجوب وثبوت المفعول محقق لربط التقدير بخلاف القابل
فانه لا بد فى قبوله للمقبول عن الغير خلوه فى حد ذاته منه وامكانه وامكان عدمه بالنظر
الى ذاته فيكون الفعل والقبول متنافيان بالذات قيل وهذا اى عدم خلو الفاعل
عن مفعوله ووجوب مفعوله له هو معنى بسيط الحقيقة كل الاشياء قوله بهذا المعنى
اى بمعنى عدم خلوه عن مفعوله قوله وبقى لم القبول الانفعالى المراد به ان يكون
القابل ناقصا بدونه مستكملا به والمراد بالقبول الفعلى ان يكون المقبول فائضا
عن القابل متقوما له قوله فيجوز ان يقبل الخ هذا اصطلاح وهو ان القبول عن الغير يسمى
بالقبول الانفعالى وقبول الفاعل البسيط عن نفسه يسمى بالقبول بمعنى مطلق الموصوفية
فالاول لا يجامع وصف الفاعلية لما ذكر بخلاف الثانى فانه لا ينافى الفاعلية التعليقات
بل هو ناش عنها لان القبول فيه بمعنى الصدور والاتصاف كما ياتى فى عبارة
قوله بمعنى مطلق الموصوفية الموصوفية تارة بالانفعال والقبول عن الغير وتارة
بالصدور والقبول عن النفس ومن ثم قال بمعنى مطلق الموصوفية اى بمعنى الموصوفية
المطلقة بدون تقييد الانفعال عن الغير قوله ولهذا ذهب الشيخ اى لجواز قبول الفاعل
البسيط عن نفسه قوله فانه يتصف بها اى حالة فى ذاته نعم مرتسمة فيها ومع ذلك
تلك الصور من لوازمه وواجبة الثبوت له تع فلا يلزم كونها بالنسبة اليه بالامكان
ط الوجوب بل بالوجوب خاصة والقبول عن الغير لما استلزم خلو القابل عن
المقبول ونقصه فى حد ذاته واستكماله به امتنع ذلك بالنسبة اليه تع واما القبول
عن نفسه فلا يستلزم النقص والاستكمال لان الصور القائمة به ليست كمالا له
بل كماله انما هو بايجاده تلك الصور وقدرته عليه قوله وهذا معنى ما صرح
به اى جواز قبول الفاعل البسيط عن نفسه الخ معنى قول الشيخ ان عنه وفيه فى البسيط

شئ واحد اى ما فيه وما عنه فيه بمعنى واحد فان معنى قبوله عن نفسه هو صدوره وفعله
عنه واتصافه به فما فيه هو ما صدر عنه وما صدر عنه هو ما فيه يعنى ان جهتى
الفعل والقبول فى البسيط شئ واحد كالحرارة فى النار فانها قائمة بها وفائضة عنها ومن هذا
التحقيق اندفع ما اورده عليه المص فى شرح الاشارات من انه لو كان الشئ الواحد فاعلا وقابلا
على قول الشيخ بارتسام الصور فيه تعالى قوله وان لم يكن المع محتاجا الى العلة
لذاته ومهيته بل كان الاحتياج فى تشخصه اقول لاحتياج المعلول فى ذاته مثل احتياج
هذه النار لتلك النار فى النارية واحتياجه فى تشخصه مثل احتياج نار الى نار اخرى
فى تشخصه لا فى طبيعته والاول محال لان الطبيعة لا يمكن ان تكون معلولة وموجدة
لنفسها لما ذكره الشارح وسياتى فى كلام المص ما يدل عليه والثانى جائز لجواز
ان يصير الطبيعة فى ضمن فرد معدة لوجودها فى ضمن اخرى ونقل فى الشوارق فى المسئلة
الرابعة من مسائل العلة والمعلول عبارة من الشفا لابن سينا فى شرحها قوله الا ان يكون
ما يفيده الخ اى الا بالنسبة الى الوجود فان العلة اقوى فى نفس الوجود من المعلول
كما بينه واما المعنى الموجود فلا اختلاف فيه بين العلة والمعلول كالحرارة فى
النار وليس المراد الا فى صورة كون الوجود وحده معلولا حتى يرد ان المعلول لا
يمكن ان ينفك عن الوجود ولا يكون ضرورة فالفرض انه اذا صدر شئ من علة بان اوجد
كان وجود العلة اقوى من وجوده وان تساويا فى اصل الحقيقة والماهية لانه اذا صدر عنها
الوجود كانت اقوى منه فى الوجود واذا صدر عنها غير الوجود تساويا فيه قوله فى نفس
النظر مثله اى يكون المعلول مساويا للعلة فى ذلك المعنى المشترك بينهما كالحرارة
فى النار قوله قبل ذلك او لم يقبل اى قبل الشدة والتضعف اولا قوله فانه يعتقد فيهما فى الكم
انه انما قال فى الكم لان الامر ليس كذلك وذلك الحكم لا يعتبر مطابق للواقع فان النار علة
معدة لا موجدة ومن ثم قال ولنورد الاقسام التى قد يظن فى الكم الخ قوله فتكون

مساوية لها الخ اى تكون النار المعلول مساوية للعلة فى الصورة والصورة لا تقبل التشكيك
والزيادة والنقص لانها ذاتية قوله وساويا له عطف على خبر تكونا اعنى مساوية وانى
بالتذكير باعتبار لفظة الغير والمثل اى فيكون غيرها ساويا لمثل النار ولذا اتى بضمير
المذكر لرؤ عنده فى لصوريتهم مع رجوع هذه الضمائر الى النار باعتبار لفظ المثل فى قوله
مثل النار وهذا من دابه قوله اذا كان صدور ذلك لمعنى اى السخونة قوله من الصورة
المساوية لصورة النار العلة وعن صورة النار العلة والغرض ان الحرارة فى المعلول معلولة
لصورته ولصورة علته قوله والمادة مساوية اى فى العلة والمعلول وفيه تامل
لاختلاف المواد فى الاستعداد ومنه ينشأ الاختلاف فى الحرارة فتدبر قوله فى
المعنى الذى من العلة اى صدر من العلة الخ فالظرف صلة للذى قوله ولا يوجد فى
الاشياء اى لا يوجد كون المعلول ازيد الخ قوله فان سلمنا هذه الظنون الخ والمراد
بهذه الظنون ما ذكره بقوله ولنورد الاقسام التى تطلق فى الظاهر انها اقسامه
اى على تقدير صحة تلك الظنون من ثبوت العلية الحقيقية فى تلك الامثلة المذكورة
يسوغ لنا ان نقول بعدم زيادة العلة فى نفس الوجود على المعلول قوله الى ان نشرح
حالها اى الى ان يبين حال تلك الظنون فى فصل اخر ونذكر فسادها قوله ساغ لنا
ان نقول الخ حاصله على طوله ان المعلول والعلة متساويان فى اصل المعنى والمهية
كالحرارة مثلا ومختلفان فى نفس الوجود لان العلة به اولى من المعلول واقدم منه
فيه قوله اذا كان المعنى فى المعلول الخ اقول يريد بالمعنى ما قام به الوجود المشترك
بين العلة والمعلول قوله للعلة بما هى علة الخ اى يكون للعلة من حيث العلية التى هى
الوجود التقدم الذاتى وان تساويا فى المعنى كما مر قوله فى ذلك اى فى المعنى المذكور
سابقا والحاصل ان العلة متقدمة فى الحرارة مثلا من حيث الوجود لا من حيث الحرارة
قوله والتقدم الذاتى الخ اى والتقدم الذى لذلك المعنى كالحرارة مثلا الذى هو

اى ذلك التقدم

اى ذلك التقدم حال من احوال ذلك المعنى غير موجود للمعلول اذ ليس له صفة التقدم فى الوجود
قوله فيكون ذلك المعنى لاولى الخ اى يكون الحرارة الموجودة فى العلة مثلا اذا اخذ من
حيث وجوده واحواله التى من جهة وجوده اعنى التقدم الذاتى اقدم من الحرارة الموجودة
فى المعلول فلا تساوى من هذه الجهة لان التساوى يعنى فى الحد اى فى المفهوم
المشترك بين الحرارتين اعنى مفهوم الحرارة ومهيتها من غير نظر الى الوجود وهما اى العلة و
المعلول متساويان من جهة الحد اى المفهوم والمهية ولا علية بينهما من هذه الجهة بل من
جهة الوجود خاصة وهذا مبنى على اصالة الوجود وانه المجعول بالحقيقة واليه اشار بقوله
فاما من جهة ما لاحدهما الخ اى من جهة الوجود قوله فواضح الخ اى واضح ان وجود الحد
اى المفهوم المشترك بين العلة والمعلول كالحرارة لاحدهما اى للعلة اولى اذ كان وجود
ذلك الحد اى لاحدهما اى للعلة اولا اى قبل وجوده للمعلول لا من الثانى اى لم يكن
وجوده من الثانى وهو المعلول ولم يكن وجود الحد للثانى اى للمعلول الا منه اى من
احدهما وهو العلة اقول واذا ثبت اولوية وجود العلة ثبت اولويته واقدميته بل ثبت
انه اشد كما قوى بيانه لثبوت وجود المعلول للعلة مضافا الى وجودها وليس للمعلول
وجود العلة فتدبر قوله فقد منه اى تمام الخ اى ظهر مما ذكر ان هذا المعنى اى المعنى
الذى قد سبق انه يتساوى فى الشدة والضعف فى العلة والمعلول اذا كان نفس
الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه وحاصله ان ما يفيده المبدأ العلة ان كان غير الوجود
ومن المعلوم انه لا يخلو عن الوجود وجب ان يختلف العلة والمعلول فى الوجود شدة
وضعفا مع التساوى فيما يفيده غير الوجود ومنه يعلم انه ان كان ما يفيده نفس
الوجود لزم اختلافهما فيه شدة وضعفا بطريق اولى قوله اذ كان انما يتساويه الخ
اى انما كان التساوى فيما مر فى الحد اى فى المعنى الذى هو غير الوجود والتفاوت
فى اصل الوجود وفى هذا الفرض لا شئ غير الوجود فيجب التفاوت فيه قوله فان

استحقاق الوجود ثم الغرض ان الوجود هنا نفس ذلك المعنى فتدبر قوله في اول النظر عند الكلام
فيهين يريد بيان ما مر من ان الشيء قد يصير معلولا من حيث الذات والمهية فيجب مغايرته
للمعلول في المهية وقد يكون معلولا من حيث التشخص دون المهية فيمكن اتحادهما في الطبيعة
وانما قال في اول النظر لانه بعد دقة النظر ليس ما يظن معلولا للطبيعة بتشخصه معلولا
لها في الحقيقة بل هي معدة لافاضة الوجود من المبدء قوله فيكون العلل مخالفة
لنوعية اي تخالف المعلول في النوع والمهية قوله لم يكن النوعان واحدا اي نوع العلة
ونوع المعلول قوله اذ المطلوب علة ذلك النوع اي الكلام في علة الشيء في نوعه
لا في تشخصه قوله وتكون عللا اي تكون العلل عللا قوله ذاتية صفة لقوله عللا اي
عللا لذات المعلول ومهيته لا لتشخصه قوله الى نوع المعلول مع قيد الاطلاق يعني
عدم تشخص النوع اي نوع المعلول مع بقائه على اطلاقه ونوعيته قوله ولنا خذ هذا على
ثم انما جعله ظاهرا لما عرفت من ان التحقيق ان الطبيعة معدة لا موجدة قوله
الى ان يتبين ثم اي في موضع يتبين ان الموجد ليس الا الواجب تعالى قوله كون النفس
ثم فالنفس طبيعة والحركة طبيعة اخرى والاولى علة للثانية قوله بل انها علة نار ما
اي علة لتشخص النار قوله فاذا اعتبر الى آخره اي اذا جعل المعلول في المثال الثاني طبيعة
النار فانما هو بالعرض للتشخص والمعلول بالذات هو التشخص قوله لا من جهة ما هو
اب وذلك ابن لانه من هذه الجهة لا علية بينهما لتضايفهما وحصولهما دفعة
قوله بل من جهة وجود الانسانية يعني ان الاب علة للابن من جهة الوجود و
الانسانية لا من حيث الابوة قوله ما مع العلة علة وسيأتي تفصيله في المسئلة
التاسعة قوله وهذا تسلسل في المعلولات وصورة هاب المعلولات متصاعدة
بان يكون ابتداء السلسلة وفي طرفها المتناهي علة وفوقه معلول وهكذا عكس
التسلسل في العلل بان يكون ابتداء السلسلة معلول وفوقه علة وهكذا قوله

وقد اثبت

وقد اثبت اكثر البراهين ثم منها برهان الاسد الاخصر وبرهان التطبيق وبرهان التضايف
وغيرها قوله وكيف يذهب الوهم ثم وذلك لان تشخص هذه النار طبيعة موجودة في ضمنه
فاذا كان التشخص علة لها كان الطبيعة جزء علة لنفسها قوله فانما يذهب الى كونها اي
كون تشخصية هذه النار اي كون طبيعة النار والاول اظهر قوله الثاني ان ثم حاصله
ان جميع تشخصات الطبيعة صالحة للعلية لهذا التشخص المعين فاسناد العلية الى تشخص
معين منها لا ترجيح له وهذا ليس شان العلة للزوم اولويته بالعلية قوله الثالث
حاصله ان علية بعض الافراد لبعض يوجب التشكيك بالاولوية والاولية في الذات
مع ان نسبة الذاتي لجميع افراده على السواء قوله الرابع حاصله ان افراد النوع الواحد
متماثلة وحكم الامثال واحد فكل فرد في محله فلا يكون بعضها علة دون آخر قوله
الخامس مبناه على ان الممكن محتاج الى العلة في البقاء لان علة الحاجة الامكان
ان هذه وجوه اقناعية ليس المراد بالاقناعية هنا الخطابية اي ما تركب من الظنيات
لعدم استعمالها في علم الحكمة بل المراد بها اليقينيات التي ينتفع منها المسترشد
اي اهل الانصاف دون المجادل اي لا يمكن اسكات المجادل والزائد به صرح به
في شرح الاشارات قوله الى تصور جزئي بالاضافة او بالتوصيف قوله اي الى المحل
ذلك ثم المقصود منه ان المدرك للجزئي هو الخيال دون العقل والتحقيق من كلامه
حمل قول المصنف تصور جزئي على الاضافة قوله لان التصور ثم تعليل لقول المصنف
يفتقر ثم اي انما يفتقر العقل منا الى تصور جزئي لان جزئية التصور انما هي في الخيال
من غير توقف على وجوده اي وجود المعقول في الخارج وهذا دفع لتوهم من قال ان
التصور الجزئي موقوف على وجود المتصور في الخارج فلو توقف وجوده على التصور
الجزئي لزم الدور فقوله لا انه ثم بيان لوجه توقفه بحيث لا يرد عليه ذلك الايراد
واما علة الانفكاك فهو قوله بتخصيص ثم قوله حسيا كان او عقليا الثالث

الشوق الحسي ما يتعلق بامر محسوس باحدى الحواس الظاهرة والتعلق ما يتعلق بغيره وقيل العقلي ما يكون من ميل العقل كالميل الى الامور الاخروية والحسي ما يكون من ميل الشهوة و الطبيعة **قوله** تابع صغر ميل **قوله** من حيث هو ملايم متعلق بقوله ميل **قوله** غير عقلية فلو كانت عقلية لا تسمى شهوة **قوله** ومن حيث الى آخره عطف على قوله من حيث الخ **قوله** كذلك اى سواء كان مطابقا الخ **قوله** الى دفعه عطف على قوله من حيث انه الى طلبه **قوله** ولذلك اى ثم اى لان الارادة ليست لازمة للشوق بل قد تتخلف عنه الى بشعر الدالة على التراخي اذ قد تحصل بعد رفع الزيد **قوله** للشوق متم اى لجميع الخاتمة فان له ايضا مراتب تختلف بالشدة والضعف **قوله** لتفاوت الخ يعني الدلالة على تراخي مرتبة حركة العضلات عن مرتبة الارادة والشوق لان الاولى فعل البدن والاخيران من افعال النفس **قوله** فان قيل الخ فيه ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والحركة كما يأتي فالارادة اذا تعلقت بقطعة معينة من المسافة كانت المسافة جزئية فكذا الارادة المتعلقة بها وتلك القطعة تشتمل على اجزاء لا جزئيات فاذا تصور الحركة في مسافة معينة صار الحركة جزئية في الخيال فيتعلق بها شوق جزئي وارادة جزئية وحاصل الايراد انه لا يتوقف صدور الفعل الجزئي على تصور جزئي وارادة جزئية وسيأتي في كلام الشارح تمام الكلام حيث يقول واعلم ان الحركة الخ **قوله** تتبع ارادة بحسبها اى بحسب الارادة اى ان الحركة بحسب الارادة وبعددها وتابعة لها **قوله** تصور جزئي متعلق بها الخ فيه انه لا بد من تعدد التصور بحسب ما يخطر بالبال من اجزاء المسافة كما يعترض به فكما به تصور واحد يتعدد تعلقاته ينافي ذلك **قوله** حسب انفراض الاجزاء اى حسب ما يخطر بالبال من الاجزاء العرضية **قوله** وكل حركة على اجزاء المراد بالحركة هنا الحركة بمعنى القطع كما يتبين كما يأتي وهو الامر الممتد المرتسم في الخيال فيكون اشتماله على اجزاء بالقوة كالمسافة

قوله اه

قوله ولا تجعلها كلية من هذا الكلام وما بعده يظهر الجواب عن قول المورد سابقا فظهر ان الخ ولا حاجة الى جواب المقر عنه بل التحقيق في جوابه هذا فتدبر **قوله** ولا تنفصل الخ اى ليس للحركة والمسافة اجزاء بالفعل حتى يقال ان الحركة على مسافة معينة امر كلي يشتمل على جزئيات كثيرة **قوله** فلو لم يفرض الخ اى انما يجب تعدد الارادة مع الخطورات المتعددة وانما يتعدد الخطور بالنسبة الى بعض الاجزاء دون جميع ما يمكن فرضه من الاجزاء كما يصرح به ايضا **قوله** انفصلت وارادتنا الاولى الخ فظهر ان الحركة في المسافة على قسمين احدهما ما يكفي فيه تصور واحد متعلق بالمجموع وارادة كذلك وذلك مع قلتها والثاني ما لا بد فيه من تعلق الارادة ببعض الاجزاء بعد تصور المجموع وارادته **قوله** لا يستلزم تصورنا الخ هذا نفي لتصور جميع الاجزاء الممكنة الانفراض للمسافة تفصيلا وقوله بعد ذلك لا يجب ان يكون المخطور الخ نفي لخطور جميع الاجزاء الممكنة للمسافة وقوله وليس معنى الخ نفي لتصور جميع اجزاء الحركة كما يأتي **قوله** بل كلما خطر الخ اى ما خطر بالبال يجب تصور الحركة فيه فتعدد التصورات واختصاص بعض اجزاء المسافة بتصور الحركة فيه دون بعض انما هو لاختصاص بعضها بالخطور دون بعض فلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يأتي في كلام المعترض **قوله** الا انه لا بد من خطور بعد خطور اى ان خطر بعض الاجزاء لا يكفي من خطور تلك الاجزاء دفعة اجمالا بل لا بد من خطور الاجزاء شيئا فشيئا لان الحركة تدريجية الحصول فلا بد لها من مبدأ اى سبب تدريجي وخطور الاجزاء وتصورها اجمالا امر ثابت لا يتغير فلا يكون سببا لامر تدريجي يتغير كما يأتي **قوله** وليس معنى التدريج اى في الحركة بمعنى القطع حصول اجزائها الممكنة الفرض الى الفعل اى حصولها في الخيال تفصيلا حتى يلزم حصول صور غير متناهية في الخيال بالفعل ويحتمل ان يراد حصول اجزاء الحركة الى الفعل ومع لزوم صور غير متناهية لان كل جزء بالفعل لا بد له من تصور خاص **قوله** ان الانسان يجد من نفسه الخ هذا مدفوع بقوله سابقا وذهولنا الخ وقوله بالذهول متم وهو مشتمل

على اجوبة ثلثة عنه احدها ان الذهول ليس عن الاجزاء بل عن العلم بالعلم الثاني
ان الذهول ليس عن نفس اجزاء معينة محدودة بل عن حدودها ونهاياتها في بعض
الاذهان الثالث المنع من الذهول بل عن العلم بالعلم بل قد لا يحصل التوجه التام
للتمرن والعادة فيتوهم الذهول فقوله مع ذهوله عن الحدود ثم المراد به الذهول
عن الاجزاء الواقعة في اثنائها لا عن نهايات تلك الاجزاء والا لا يتوجه الجواب
الثاني كما لا يخفى فتدبر ويمكن دفع ذلك الايراد بان الذهول انما هو مع قطع المسافة
فلا يحتاج الى ما عدا تصور واحد كما مر قوله لاشتمال نفسه عطف الخاص على
العام لان الغفلة اعم منه قوله وايضا ايراد ثان وجواب باختيار الشق الثاني
من الترديد والمرجح خطور بعض الاجزاء بالبال والى دفع هذا يشير قوله فاذا خطر
بالبال الخ وقوله بل كلما خطر بالبال الخ وبهذا يندفع قوله مع انه يقتضي الخ وهذا
ايراد اخر على الشق الثاني من الترديد اي تخييل البعض دون اخر يقتضي جواز الحركة
على كل المسافة بلا قصد كما جازت على البعض بدونه فان الباعث على التصور و
الارادة في الكل لزوم تخصص المسافة الكلية بالقصد وعدم امكان قطع المسافة
الكلية وهو جائز في البعض اية لانه ايضا كلي بالنسبة الى جزئياته والجواب ان الحركة
في المسافة تتخصص في الخيال بتصور الحركة في قطعة معينة من المسافة وتتخصص في
الخارج بتخصص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فالفرق بين الكل والجزء ثم فانه بدون
تصور الكل وارادته لا يتخصص الحركة فلا توجد وبعد تصوره لا يحتاج بعضه الى
تصور خاص لتخصصه واما تصور بعض الاجزاء فلما عرفت من انه تابع للخطور وبه
يتخصص الجزء في الخيال ويمتاز فيتميز في الاجزاء ومن ثم يحتاج الى تصور مستقل
وارادة كذلك كالوانرض الاجزاء في الخارج قوله وايضا كيف يتصل الخ اي مع تخيل
بعض الاجزاء دون بعض كيف تتصل التصورات والارادات هذا ايراد على قول

المتوسل ايضا وتتصل الارادات الخ بانه مع تصور بعض الاجزاء دون بعض لا تتصل
التصورات لعض ما لا يتصور من بعض الاجزاء بين الاجزاء المتصورة وكذلك الكلام
في الارادة وانما يتصل التصورات والارادات مع تصور كل جزء جزء اي كل ما يمكن فرضه
من الاجزاء وكذا الارادة وجوابه ان تصور كل جزء خطر بالبال وارادة باق في النفس
الى ان يقطعه المتحرك ومع تصور جزء اخر ويريد الحركة اليه ويبقى ذلك التصور وتلك
الارادة الى ان ينقطع وهكذا فظهر انه تتصل التصورات والارادات وكان الموهم
توهم ارادة اتصال حدوثهما او توهم زوال التصور والارادة قبل قطع ذلك الجزء و
قد عرفت بقاءهما فتدبر قوله هذا الايراد اي ما ذكره بقوله ما اعترض على هذا الجواب
والسؤال الاصل قوله فان قيل الخ والجواب عنه قوله والجواب عنه قوله الحركة بمعنى
القطع وهو الامر الممتد المرتسم في الخيال ولا وجود له في الخارج بل الموجود فيه الحركة
بمعنى التوسط قوله ولا حاجة الى تخيل الخ لتعلق التصور والارادة بامر واحد شخصي
وهو الحركة بمعنى التوسط وكذلك الصادر عنه في الخارج امر واحد شخصي هو
الحركة بمعنى التوسط والحاجة الى تعدد التصور والارادة اذا كان الفعل الصادر ذا اجزاء
ولو بالعرض والمعترض عدم ذلك ظهر وجه قوله فتعدد الحركة لا يرد الخ قوله
لا انتباه لشيء من هذه اي من الايراد اخيرا والسؤال الاصل والجواب عنه وا...
هذه يرجع قوله يكفي لذلك والمراد بنفس الامر ههنا الذهن قوله ان الحركة
بمعنى تجدد النسب اي الحركة بمعنى التوسط يختلف نسبها الى اجزاء المسافة قوله
وكل شطر منه الخ اي كل جزء منه يختص بتصور وارادة قوله وانه لا ثبات له اي لذلك
السبب للحركة قوله عن معنى ثابت اي تصور واحد يتعلق بمجموع الحركة اولا
يجوز ان يكون سببه امر ثابت وحده كالعقل قوله فيجب ان يجمعه الخ اي يجب
ان المجموع ذلك الامر الثابت نوع من التغير ولا يمكن صدور الامر المتجدد المتغير عن الامر

الثابت وحده كالنفس فانه وان كان ثابتا الا انه ذو خيال وهو امر متغير اى لا بد ان يكون
محرك الافلاك هو النفس بمعونة الخيال المدرك لجزئيات الحركة واما النفس وحدها فلا
يكون سببا للحركة كالعقل لانه لا يدرك الامور الجزئية المتغيرة بل امرا كليا ثابتا قوله
بل لا بد الخ فيه ان كلما يفرض من الاجزاء متجدد فلا بد له من سبب متجدد فلا يكفي
فيه امر ثابت اعنى تصور قطعة من المسافة وتصور الحركة فيها بل لا بد من تصور كل جزء
يمكن فرضه مع انهم لا يقولون به ولو كفى تصور بعض الاجزاء فى جواز قطع ما اشتمل عليه
من الاجزاء لكفى تصور واحد بجميع المسافة والحركة فيها فتدبر قوله فكذا ما يترتب على
وجوده اى التاثر عن المقارن قوله واما تاثر النفس الخ اى ان تاثرها عن الامر المادى
وهو كالخيال والوهم مع انها مجرد غير ذى وضع فى ذاته بسبب كونها مادية
من جهة فعلها ومحتاجة الى ذى الوضع فى الفعل بمعنى ذات وضع من جهة وجه تعلقها
بذى الوضع فقوله ان تاثر المقارن لا بد ان يكون فى ذى الوضع يشمل ذا الوضع
بالذات وبالعرض وفى الفعل خاصة لا فى الذات قوله عما يرتسم فى قواها الخ يعنى
انها تدرك ما ارتسم فى قواها من الصور الجزئية وادراكها لها انفعال عن قواها المادية
لكون الادراك بواسطتها ولما انتقش فيها قوله تاثيرها مخصوصا بمحل معين بعنوان تاثيرها
مشروط بالحلول فى محل مادى وتاثيرها فيه ثم فى غيره بواسطة يعنى انه ان اثر فى غيره فلا
ان يكون بعد التاثير فى محله كالنار مثلا فان صورة النوعية اثر فى محلها الحرارة ثم
فى غيره بواسطته ولا يلزم من ذلك ان كل قوة حالة فى محل مؤثرة فيه فضلا عن التاثير
فى غيره ولا تاثيرها فى غير محلها وان اثرت فيه كما فى صورة الفلك فانها ما علمت فى هيولاه
بايجاد الصورة الجسمية فيها اثر الشكل ولا تاثيرها فى غير محلها قوله متى كانت
كذلك الخ اى متى كان تاثيرها فى شئ موقوفا على تاثيرها فى جسم معين وقرب ذلك الشئ
الى ذلك الجسم حتى انه كلما كان اقرب اليه كان تاثيرها فيه اكثر عرفنا ان لها تعلقا

بذلك الجسم

بذلك الجسم وحالا فيه اما فى ذاتها كالقوة السارية او فى فعلها خاصة كالنفس الناطقة
فعلم من ذلك ان النفس حكمها حكم المقارن فى كون فعلها مشروطا بالوضع وان تاثيرها
فى ذى الوضع خاصة وهذا لا ينافى قول الشارح بعد ذلك فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن
استناد الاثار الى المجرد والمقارن الى قوله لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادى المقارنة حيث
يدل على ان الفعل الصادر عن الانسان ان كان فعل النفس لم يحتج الى الوضع وان كان
فعل غيرها من المبادى المقارنة احتاج اليه فما احتاج فى فعله الى وضع خاص كان
مستندا الى المبادى المقارنة وما لا يحتاج اليه استند الى النفس وذلك لان النفس
لها جهتان جهة التجرد وجهة المادية والاولى من حيث الذات والثانية من حيث
الفعل بواسطة البدن ففعلها من حيث الذات غير متوقف على وضع وتاثيرها فى
غير ذى الوضع كما فى انتزاع المعانى الكلية من الامور الجزئية وفعلها من حيث الية
البدن متوقف على الوضع فنظر الامام الى الجهة المادية ونظر الشارح الى جهة التجرد فتدبر
قوله لا تاثير لها فى الهيولى والصورة المقومة اى فى الهيولى الاولى وصورتها لعدم
تعقل الوضع بين القوة الجسمانية وبينهما ويمكن تاثيرها فى الهيولى الثانية والصور
الكائنة لامكان الوضع كما لا يخفى والمراد بالصورة المقومة الصورة الجسمية قوله
كما نونا يعرف به الخ اى كلما توقف التاثير على الوضع كان الفعل للمقارن وكلما لم
يتوقف عليه استند الى المجرد وجه الثانى ظاهر مما مر فى اشتراط الوضع فى تاثير المقارن
واما الاول فقد يتوهم عدم صحته لانه يمكن تاثير المجرد فى ذى الوضع كما يمكن
تاثير المقارن فيه فتوقف التاثير على الوضع لا يصحح استناده الى المقارن ويجوزه لا انه
يعينه بخلاف ما لو لم يتوقف عليه فانه يتعين استناده الى المجرد وتحقيق بان
توقف التاثير على الوضع بين المتاثر وما هو محل المؤثر يوجب استناده الى المقارن
اذ لا يتوقف تاثير المجرد على الوضع فان تاثيره بواسطة الوضع اى بواسطة جسم له وضع

مع المتأثر ترجيح بلا مرجح فتدبر قوله والمقارن بحسب الظاهر اي يمكن استناد الآثار
الى المجرد والمقارن في بادي النظر وقبل ملاحظة اشتراط الوضع وعدمه وان استند
في الواقع الى احدهما خاصة ويعلم ذلك باشتراط الوضع وعدمه ويحتمل ان يراد
ان جميع الآثار مستندة الى المجرد اعني واجب الوجود بناء على ان لا مؤثر في الوجود
الا الله واستناده الى غيره من المقارن او المجرد انما هو بحسب الظاهر وفي اول النظر
فتدبر قوله لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادي المقارنة قد مر الكلام في ذلك في
ونقول هنا ان المراد بالمبادي المقارنة اما القوى البدنية المادية او النفس من جهة
فعلها بواسطة البدن فالمراد بالمجرد النفس من حيث فعلها بدون البدن قوله
حتى لتسخين النار وتبريد الماء فانه لما توقف ذلك على الوضع والقرب الخاص وجب
استناده الى المقارن والاشاعرة لما غفلوا عن ان اشتراط الوضع يوجب استناد
الاثر الى المقارن نسبوا جميع ذلك الى المجرد الواجب تعالى واعلم ان المراد باستناد التأثير
الى المقارن مع اشتراط الوضع انما هو مدخليته في التأثير بمعنى كون التأثير من الواجب تعالى
بواسطته لا انه مستقل في التأثير فانه يخالف قولهم لا مؤثر في الوجود الا الله
فالمراد بتأثيره مجرد مدخليته واشتراطه فيه والمراد بتأثير المجرد بحيث لا وضع ايضا
مجرد المدخلية فيه ان كان غير الواجب والا فالمراد المؤثر المستقل وكذلك الاشاعرة
ذهبوا الى ان تأثير حرارة النار من الله بمعنى استقلاله بالرغم فيه بلا مدخلية للنار
فتدبر قوله فانما هو من المقارن الخ هذا صريح فيما ذكرنا من ان مع اشتراط الوضع
التأثير للمقارن لا المجرد قوله وبين ما هو محل التأثير بحسب الظاهر اي بين محل المؤثر
وانما قال بحسب الظاهر لان المؤثر في الحقيقة هو الله وانما المقارن واسطة
حقيقة ويظن انه هو المؤثر وليس كذلك ومن ثم قال بعد ذلك الذي يظن كونه
مؤثرا قوله قانون آخر وهنا ايضا كما مر في الوضع كلما كان الاثر متناهيا وجب

في شرح كلام الامام

استناده

استناده الى المقارن كما انه مع عدم التناهي يجب استناده الى المجرد ويحتمل ان يكون المعنى
ان استناده الى المقارن مشروط بالتناهي وان امكن استناده الى المجرد ايضا فتدبر قوله
ولعل المراد الخ اي ان المراد باشتراط التناهي الاستلزام اي استلزام التناهي من باب التجوز
واستعمال الملزوم وارادة اللازم حيث ان الاشتراط ملزوم للاستلزام فتدبر قوله
من الاعراض الذاتية الخ النهاية واللانهاية يعرضان تارة الى ما يلحق الشيء لذاته وهو الكم
متصلا كان او منفصلا اعني المقدار والعدد والى ما يلحق الشيء بواسطة غيره وهو اما شيء
يعرض له المقدار او العدد اعني الكم مطلقا او شيء يتعلق به شيء يعرض له الكم وقد بين كل
من الاقسام في العبارة وتارة ينقسمان الى النهاية واللانهاية في الشدة والعدة والمدة
فاشار الى هذه الثلثة الاخيرة اجمالا ثم بين كلا منها تفصيلا فقوله ومنها ما يعرض
للكم المنفصل اشارة الى التناهي وعدمه عدة لتناهي العدد ولا تناهيه وقوله
فمنها ما يعرض للكم المتصل اشارة الى التناهي وعدمه في المدة والشدة ثم قسم
ذلك الى القسمين بقوله والمقدار نفسه الخ فقوله كما يمكن فرض الخ اشارة الى
اللاتناهي في المدة وقوله فقد يمكن الخ اشارة الى اللاتناهي بحسب الشدة لان
اللانهاية في الازدياد اي تزايد الاتصال يستلزم لا نهاية المدة لوقوع كل جزء في
زمان واللانهاية في الانتقاص انما يكون بحسب شدة العمل وقوته كما يأتي قوله
كل ما له او لشيء الخ من باب تنازع العاملين اي يلحق كل ما له كمية او لشيء له كمية بسبب
تلك الكمية اي لحوق التناهي وعدمه لما له كمية او لشيء له كمية بسبب الكم المتصل
او المنفصل لا لذاتهما قوله لا نهاية في الانتقاص اي كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية
فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام
والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لا نهايته
لا نهاية العدد كذا في المحاكمات فتدبر قوله كالقوى التي يصدر الخ فانها شيء يتعلق

بها شئ ذو مقدار او ذو عدد وهو العمل المتصل او اعمال متوالية قوله اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه المراد بوحدة العمل ليس تشخصه بل اتحاد جنسه ومقداره ومن ثم
فرض اتحاد المسافة في القسم الاول دون الاخيرين لعدم اشتراط وحدة العمل كما في الثاني
او اشتراط تعدده كما في الثالث فيعرض اتحاد المسافة يستلزم وحدة العمل اي مقداره
بمعنى عدم التفاوت والاختلاف بين العملين في نفسهما بلا زيادة لاحدهما وان
اختلف زمانا هما والمراد باتصال الزمان عدم تخلل الزمان للعمل في الاثناء وهو ظ
قوله مع فرض الاتصال في العمل نفسه المراد به فوات اتصال زمان العمل كما مر في القسم
الاول فباعتبار هذا القيد يمتاز هذا القسم عن الثالث لعدم اعتبار اتصال العمل
وزمانه فيه والظ ان اتصال العمل يستلزم لاتصال زمانه لا عينه خلاف اتصال
الزمان فانه لا يستلزم اتصال العمل اذ يمكن وقوع اعمال متعددة في زمان متصل نعم
اتصالهما يستلزم اتصال العمل مع وحدته فتدبر وكيف كان فلا اشتراط في الثالث لاتصال
العمل ولا زمانه ولا وحدة العمل فالاول يمتاز عنه بامرين والثاني بامر واحد والاول
يمتاز عن الثاني باعتبار وحدة العمل فيه لا في الثاني لاشتراكهما في اعتبار اتصال الزمان
والعمل فيهما قوله لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته اي لا يعتبر فيه وحدة العمل
كما يعتبر في الاول ولا كثرتها كما تعتبر في الثالث فيمكن وقوع عمل في زمان واحد
في زمان اطول ويمكن وقوع اعمال في زمان واخرى في اكثر منه وكلاهما من التناهي او
اللاتناهي في المدة فيكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل بالقوة ان
عملت في زمن غير متناه اعمالا متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية في المدة وان
عملت كذلك في زمن متناه فهي متناه قوله عمل الغير المتناهية لا في زمان اي عمل
القوة الغير المتناهية قوله صدور عمل ما اي من غير اعتبار الكثرة ولا الوحدة
فيه كما يعتبر في الاول قوله حركات سهام مرمية في الهواء اي من غير اعتبار مسافة معينة

هنا

هنا قوله وعدمه الخاص اي العدم المقيد المقابل للوجود المقيد وهو الذي يعتبر اضافته
الى امر معين اي وجود الشئ لغيره كوجود البصر لزيد والعدم المقيد يقابله وهو عدم الوجود
المضاف الى الشئ كعدم البصر ومن جهة ارادة العدم المقيد من العدم الخاص فسره
الشارح بقوله اي عدم التناهي عما من شانه التناهي اي العدم والملكة وجعله من
العدم والملكة من جهة ان عدم التناهي في الامور الثلثة انما هو من صفات فعل المجرد
ومعلوم ان من شانه التناهي قوله واما العدم فساده الخ فيه تحقيق انه لا وجه لاعتبار
التناهي في الشدة في فعل المفارق للمادة في كلام المصنف وان قيل بان المراد عدم فساده
في فعل المجرد ورد بان الكلام هنا في تناهي ما يصدر عن المفارق للمادة فتعين الوجه
الاول وهو عدم امكانه وتعلقه ومن ثم لم يستدل على بطلانه فتدبر قوله الا ان
يكون متناهيا الخ انما اعتبر تناهي الجسم في الدليل لعدم تماميته بدونه من حيث ان
استلزام تناهي الاقل تناهي الاكثر في الحركة يقتضي ثبوت نسبة بينهما بالضعف او الثلث
او نحوهما ولا يمكن ذلك الا في الجسمين المتناهيين في الابعاد اذ لا نسبة بين المتناهي وغيره
ولا بين الغير المتناهيين في الابعاد اذ لا نسبة بين المتناهي وغيره ولا بين الغير المتناهيين
كما لا يخفى وفيه انه لم يعتبر في هذا الدليل تناهي الاكبر كما لا يخفى بل تناهي الاصغر خاصة
كما يصرح به الشارح فلم يعتبر النسبة في هذا الدليل وانما اعتبرت في الدليل الاول ومن ثم
اعتبر تناهي الابعاد فيه ووجهه تم على ما ذكرنا ويمكن ان يقال اعتبار التناهي في الابعاد هنا
لانه لا يتصور كون جسم اصغر من جسم مع فرض عدم تناهيهما في البعد وفيه انه يكفي
عدم تناهي احدهما وبه يتم الدليل من غير حاجة الى اعتبار عدم تناهيهما فتدبر وفيه
ان احدهما ايضا موقوف على ثبوت تناهي الابعاد وبدونه ربما يمنع ذلك فلا يتم الدليل
لابتنائه على التفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر فتدبر ولا يخفى ان تناهي حركة الاكبر
انما يتم اذا كان التفاوت بين الحركتين بقدر متناه ويتوقف ذلك على تناهي الجسمين

اذ مع عدم تناهيهما او احدهما لا يكون التفاوت بين حركتيهما متناهيا فلا يلزم تناهي حركة
الاكبر كما لا يخفى فان التفاوت بين الحركتين بقدر التفاوت بين ما في المتحركين من القوة
والقوتان بحسب مقدار الجسمين فتدبر قوله بالقوة متعلق بقوله حركات لا نهاية لها
قوله فان غير المتناهي لا يخرج الخ تعليل لاعتبار القوة في حركات غير متناهية وحاصله ان المراد
بعدم النهاية هنا عدم وقوف الحركات الى حد لا مع وجودها بالفعل ولعل هذا بناء على القول ببطلان
التسلسل مطلقا واما قول الحكماء بصحته مع التعاقب فلا يظهر لعل اعتبار القوة لعدم وجود
تلك الحركات بالفعل لامتناع التسلسل الاجتماعي فيكون عدم تناهي الحركات بالقوة والغرض لا
بالفعل لانعدام تلك الحركات وخروجها الى الفعل شيئا فشيئا وكذلك ليست الزيادة على
امور موجودة بالفعل بل بالقوة لاعتبار كون عدم التناهي بالقوة لا بالفعل فتدبر قوله
الزيادة التي بالقوة الغرض ان الزيادة ليست بالفعل لما مر قوله انقطاع الاقل اي الاقل
حركة وهو الجسم الاعظم قوله فيكون ذلك اي الجانب الذي يقابل الطرف المتناهي وهو المبدأ
قوله وتقريره بعد ما مر الخ اعتبار تناهي الابعاد هنا اتم مما ذكر في الدليل الاول قوله الثانية
ان القوة الخ فان قيل ان هذه المقدمة لم يعتبر فيها سوى المقدمتين الاولى والثالثة بل
هي عينها لتركيبها منهما معا فلا وجه لعدها مقدمة اخرى بل هما تغنيان عنها
قلنا انها حاصلة منهما ومتوقفة عليهما وكالنتيجة لهما لا انها عينهما اذ الغرض
منها بيان ان التفاوت بين الجسم الكبير والصغير في الحركة انما هو لتفاوت القوة
الحالة فيهما لا لنفس الجسمين لما مر في المقدمتين وهو غير مذكور فيهما نعم يلزم منهما
كما لا يخفى وفيه نظر فان مفاد المقدمة الثانية ان التفاوت بين الجسمين في الحركة للتفاوت
القوة الحالة فيهما لا للجسم اي من جهة الفاعل لا القابل ومفاد المقدمة الثالثة ان
التفاوت بين القوى على حسب تفاوت الاجسام في الصغر والكبر قوله وتناسب تناسبها
اي تناسب القوى بتناسب محالها فالاختلاف بين القوتين الحالتين في الجسمين

على حسب

على حسب اختلاف محالها صغرا وكبرا بالنصف والثلث ونحوهما قوله لكونها حالة فيها الخ اي
ان اختلافها على حسب اختلاف محالها لكون حلولها فيها حلول سريان بمعنى ان في كل
جزء منها جزء منها ومعنى تجزيها بتجزي المحل انقسامها على حسب انقسامها ففي نصفها النصف
وهكذا قوله حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بمعنى ان نسبة الجسم الكبير الى الصغير
في مقدار الاختلاف في المعاوقة كنسبة القوة الحالة في الكبير الى الحالة في الصغير في قدر
التحريك فالغرض نسبة المتحرك الى المتحرك ونسبة المحرك الى المحرك وان النسبتان واحدة
لا نسبة المتحركين الى المحركين بمعنى ان نسبة المتحرك الى محركه كنسبة المتحرك الاخر الى محركه فتدبر
جدا ومع وحدة النسبتين كما ذكرنا يلزم تساوي الحركتين في الصغير والكبير كما لا يخفى قوله
في حكم ما لا يختلفان باضافة الحكم الى الموصول لا على الوصفية قوله فيلزم تناهي الاقل
ربما يمنع ذلك بناء على جواز التفاوت بين غير المتناهي ومثله فتدبر قوله فكذلك الحكم
اي يلزم تناهي غير المتناهي الخ لان التفاوت بينه وبين المتناهي متناه كما هو اللازم قوله
الى وجوب تناهي الاكثر اي الاكثر حركة وهو الجسم الاصغر قوله اشار الى ذلك الخ اي
باعتبار اطلاق قوله يلزم التناهي قوله كان خلفا الخ يعني ان تناهي حركات الاقل مثبت
للمطلوب ومغن عن اعتبار تناهي الاكثر وان كان تناهي الاقل يستلزم تناهي الاكثر لا
ستلزام تناهي الاقل تناهي القوة وهي واحدة فيه وفي الاكثر قوله لان القوة المحركة الخ
فان قيل اذا فرض عدم تناهي القوة في الصغير يلزم من الدليل المذكور تناهيها كما لا يخفى
قلنا المقصود عدم امكان لا تناهي القوة الجسمانية مطلقا ولو في بعض الاجسام ومن ثبوت
تناهيها في الصغير لا يلزم تناهيها مطلقا فلا بد في اثبات عدم تناهيها مطلقا من اثبات
تناهيها في الكبير ولا يمكن ذلك الا بعد اعتبار تناهيها في الصغير كما لا يخفى فصح قوله بل
انما يلزم الخ بخلاف تناهي القوى في الاقل فانه يثبت بمجرده استلزام عدم التناهي
في القوى القاسرة كما مر لغيرهم لو اريد بان القوى الجسمانية ليست متناهية الخ امكن ابطاله

بمجرد تناهي حركات الاصغر قوله لكونها على نسبة حجميهما المتناهيين اى نسبة حركات
الاصغر الى حركات الاكبر كنسبة حجم الاصغر الى حجم الاكبر في النصف والثلث ونحوهما
والمراد بتناهي الجسمين التناهي في الابعاد وانما قيد به اذ لا نسبة بين الجسمين مع عدم
تناهيهما في الابعاد وايضا لا يصح ان نسبة حركات الاصغر الى حركات الاكبر كنسبة الجسم
الاصغر الى الاكبر مع عدم تناهيهما او عدم تناهي احدهما كما مر قوله منقسمة بانقسام
ذلك الجسم على التشابه المراد بالتشابه ان يكون انقسام القوة على حسب انقسام محله
نصفا وثلثا ونحوه فاعتبر للتنبيه في البرهان الثاني من وجهين احدهما عدم المعاوق في
الجسم الثاني كون حلول القوة فيه سريانيا اى في كل جزء منه جزء منها مع ان القوة الجسمانية
يمتنع عدم تناهيها سواء كان في الجسم عايق عن التحريك كالطبيعة اى الصورة النوعية
في المركبات فانها عايقة عن تحريك النفوس النباتية والحيوانية او لا وسواء انقسمت
القوة بانقسام المحل كما في البسايط كصور العناصر والنفوس الفلكية المنطبعة او لا
بان يكون حلول القوة في المجموع من حيث المجموع لا في كل جزء جزء كما في النفوس الحيوانية ومن ثمة
لا تتجزى نفس الحيوان بتجزى اعضائه وقطعها قوله القوى المتشابهة المراد بتشابهها
انقسامها على حسب انقسام المحل او المراد التشابه في الاسم والحد او المراد التشابه في الاسم
والحد او المراد التشابه في ان كل جزء له من القوة ما للاخر بمعنى تشابه الاجزاء في القوة قوله
تقتضي طبايع الخ صفة لقوله معاوقات قوله وايضا اكثر تلك الخ انما قال اكثر لان النفس
النباتية ربما انقسمت بانقسام المحل فتدبر والمراد بتلك النفوس نفوس ما لها عايق
في الجسم كنفوس المركبات قوله لكون تلك المحال الخ لا اعرف وجها صحيحا لهذا التعليل
فتدبر قوله وهو انه يجوز الخ حاصله انه يجوز تساوي التحريكين في المدة او العدة و
الاختلاف في الشدة اى في السرعة والبطؤ وحاصل كلام العلامة ان البحث في عدم
التناهي في المدة او العدة فلا باس في التساوي في احدهما والتفاوت في الشدة قوله

عبـ

بحسب العدة والمدة الخ او المدة قوله والجواب الصحيح الخ اقول هذا الجواب مبنى على ان التفاوت
بين التحريكين لا بد ان يكون اما في الشدة والعدة والمدة جميعا او في اثنين منها مع الاتحاد
في الثالث ولا يمكن الاتحاد في الثلثة ولا في اثنين منها مع التفاوت في الثالث بل ان اتحد
في احدها وجب اختلافهما في الاخرين وان اختلفا في احدها واتحدا في الاخر وجب
الاختلاف في الثالث وما ذكرنا هو مراد المحقق الشريف فان قلت هذا الذى ذكره الخ
القدر لا ينفع في دفع ايراد الامام ايضا فان له ان يقول مع فرض وقوع كل من التحريكين في زمان
يجوز عدم التناهي فيهما بحسب المدة مع اختلافهما في الشدة والعدة لا في المدة وكذا
يجوز فرض لا تناهيهما في العدة مع اختلافهما في المدة والشدة وبالجملة هو يسلم ان الكلام
في غير المتناهي مدة او عدة وان التفاوت في الشدة يستلزم التفاوت في احدهما لكن
لا يسلم انه مع فرض عدم التناهي مدة يلزم ان يكون التفاوت في المدة بل في الشدة
والعدة ومع فرضه في العدة ان يكون التفاوت فيها بل في المدة والشدة فنقول المحقق
الشريف واللازم منه الخ تم من وجه ومسلم من وجه اما التمام فهو انه لو اراد ان فرض
عدم التناهي في المدة او العدة بخصوصها يستلزم التفاوت في المفروض عدم تناهيه
والمسلم انه لو اراد ان فرض عدم التناهي في احدهما بخصوصه يلزم التفاوت في
احدهما لا على التعيين لكن لا نستبعده بل انما نستبعد عدم التفاوت فيما فرض عدم تناهيه
فان قيل نحن نفرض عدم التفاوت في الشدة وان القوة تحرك الجسمين على نهج واحد
في الشدة والضعف وح لا ريب في وجوب كون التفاوت فيما فرض عدم تناهيه
من المدة او العدة وبه يتم المطلوب من الدليل ولا ريب ان ذلك فرض ممكن فيكون
الخلف في الدليل من فرض عدم تناهي القوة لا من فرض الاتحاد في الشدة قلنا ح يلزم
استحالة عدم التفاوت في الشدة مع فرض لا تناهي القوة في المدة او العدة وكونه مم
فنقول لا ريب في امكان التفاوت في الشدة مع الفرض المذكور وح يصح اللاتناهي

في المدة او العدة وهو كاف في المقصود اذ لم يدع اللاتناهي في احدهما دايما بل جوازه
في الجملة على ان المفروض في الدليل تحريك جسم لاخر ولا اصغر منه بقوة واحدة ولا يتصور
التساوي في الشدة لان المعاوقة في احدهما اقل فيكون حركته اسرع كما لا يخفى ومع لزوم
التفاوت في الشدة لا يجب التفاوت فيما فرض عدم تناهيه من المدة او العدة كما
لا يخفى وقول الشريف لا بمجرد عدم التفاوت الخ دال على تسليمه التفاوت في الشدة ومعه
لا حاجة الى التفاوت فيما فرض لا تناهيه نعم لا بد من التفاوت في المدة او العدة
من غير تعيين كما مر فان قيل مع فرض اللاتناهي في المدة لا بد من التفاوت في المدة واذ
فرض التفاوت في الشدة ايضا لان الاختلاف في الشدة يستلزم الاختلاف في المدة
او العدة والثاني غير ممكن هنا لان المفروض حركة واحدة متصلة الى غير النهاية او التفاوت
في العدة انما هو مع حركات متعددة قلنا يمكن فرض تجزية الحركة وانقسامها الى اجزاء غير
متناهية كما يصرح به الشريف وبذلك يمكن فرض التفاوت في العدة فتدبر قلت
قد اشار الشريف الى الجواب عن هذا البحث وهو ان عدم التناهي مدة يلزم عدم تناهيه عدة
لانه مع تجزية الحركة تكون الحركة غير متناهية العدد كما نقل عنه الشريف فلا يمكن فرض
التفاوت في العدة مع اللاتناهي مدة بل فرض التفاوت في العدة يستلزمه مدة ايضا
وهو موجب لانقطاع الاقل فيلزم الخلف كما مر وكذا عدم التناهي عدة يستلزم عدم تناهيه مدة
لاستحالة وقوع العدد الغير المتناهي في الزمن المتناهي وايضا التفاوت مدة يستلزمه
عدة لان ما في زمانه اطول عدده اكثر وما قل زمانه قل عدده وفيه نظر لانه انما
يلزم مع التساوي في الشدة لا مع عدمه وكذا الكلام في استلزام التفاوت عدة
التفاوت مدة نعم عدم التناهي مدة ملزوم لعدمه عدة وبالعكس فيلزم الخلف المذكور
واما قوله لا بمجرد عدم التفاوت فاشارة الى ان التفاوت في الشدة كما اعتبره الامام
غير كاف اذ لا بد من التفاوت في العدة او المدة لما عرفت من لزوم الاختلاف في احد

الامور

الامور الثلثة الشدة والمدة والعدة وسياتي ما يتعلق بهذا الكلام قوله اكثر قطعا
اي بحسب القطع والعدد قوله فانه اذا كان الخ تعليل لقوله زمان حركة الاصغر اطول
ودفع لتوهم ان عدم التناهي مدة لا يلزم كون التفاوت في المدة بل يمكن التفاوت
عدة وحاصل التعليل ان عدم التناهي مدة ملزوم لعدمه عدة لانه اذا جزئت
تلك المدة الخ فلا يمكن جعل التفاوت في العدة مع عدم التناهي مدة لان التفاوت
يلزم التناهي وقد فرض عدمه قوله يلزم ان يكون اكثر لان زمانه اطول فتدبر قوله
لوجوب ان يتساوى الخ تعليل لقوله لا في المدة الغير المتناهي فان قلت ما ذكره المحقق
الشريف وما اورد عليه وما اجيب عنه كلها مبنية على الحركة الغير المتناهية بالفعل
وقد مر في تقرير الدليل ان المراد عدم التناهي بالقوة بمعنى لا يقف قلت يمكن ان يكون
مراد الشريف ان عدم تناهي المدة بالقوة ملزوم لعدم تناهي العدة كذلك لا التناهي
بالفعل ويمكن ان يكون ايراد القوشجي ان المراد بعدم التناهي هنا عدمه بالقوة لا
بالفعل كما يدل عليه قوله فمعناه الخ بناء على توهمه ان مراد الشريف تجزية الحركة الى اجزاء
لا تتناهى بالفعل كما هو الظاهر المتبادر من كلامه قح لا يرد عليه ولا يطابقه ما اورده عليه
سيد المدققين نعم يمكن دفعه بان مراد الشريف هو التجزية بالقوة كما عرفت فتدبر
جدا قوله لغوا محضا الخ لما عرفت من ان مجرد التفاوت شدة غير كاف في الاختلاف
بين الحركتين بل لا بد من التفاوت عدة او مدة ايضا لان الاختلاف في احد الامور الثلثة
يلزم الاختلاف في امر اخر منهما كما مر وهنا اشارة الى قول الشريف والدلالة على قوله
لا بمجرد الخ اقول ان الامام لم يدع انحصار الاختلاف في الشدة وانما ذكر التفاوت
فيها دفعا لما ذكر من لزوم التفاوت في المدة مثلا مع اللاتناهي فيها اذ مع عدم التفاوت
في الشدة لا بد من التفاوت في المدة واما التفاوت في العدة فهو لازم على التقدير
وفرع على ذلك عدم التناهي في العدة ومبنى الجميع هو لزوم التفاوت في احد الامور الثلثة

مع التفاوت في بعضها اي لزوم التفاوت في امر بين منها كما عرفت مرارا ويح لا يكون ذكر
التفاوت في الشدة لغوا محضا بل لا زما ضروريا **قوله** لا دخل له في الخ لا دخل لهذا الكلام
لان الامام لم يجعل التفاوت في الشدة موجبا لاطولية مدة حركة الاصغر بل غرضه من
التفاوت في الشدة والتمسك به عدم التفاوت في المدة فيلزم منه عدم اطولية مدة
حركة الاصغر ومن المعلوم ان اسرعية حركة الاصغر عن اطولية حركته فان الاطولية انما
في المدة لا الشدة فتدبر **قوله** يجب ان يكون الخ اقول لا وجوب في ذلك اذ مع كون
الحركتين غير متناهيين مدة يمكن ان يكون التفاوت بينهما في الشدة بل يجب ذلك
لمنافاة التفاوت لفرض عدم التناهي فيهما نعم يلزم التفاوت في العدة ايضا لما
مر واما ان قيل الشارح فرض الكلام في صورة كون التفاوت مدة مع عدم التناهي مدة وح لا
في لزوم الخلف اعني التناهي قلنا الكلام في ان نفس عدم التناهي في المدة يوجب الخلف
للزوم التفاوت لا انه مع اعتباره يلزم الخلف على ان لنا ان لا نعتبر التفاوت في المدة فلا
خلف لتجويز عدم تناهي التحرك في المدة والغرض عدم امكانه فالدليل لا يفيده **قوله** لا دخل
له الخ بل لا دخل عند المورد له بدفع الدليل كما عرفت فالصواب في الجواب عن ايراده ما علم
ما مر من ان التفاوت في الشدة ملزوم التفاوت في العدة اذا كان فرض عدم التناهي
بحسب المدة كما مر والتفاوت في العدة يستلزم التناهي في المدة لان عدم التناهي في
المدة يلزم عدمه في العدة كما مر فيلزم تناهي المدة هذا خلف وكذلك لو فرض لا نهاية
العدة فان التفاوت في الشدة ح يوجب التفاوت في المدة والتفاوت فيها ملزوم
لتناهيها مع ان عدم تناهي العدة يلزم عدم تناهي المدة فيلزم من تناهي المدة تناهي
العدة وهو خلف ولعل هذا مراد الشارح التدبير والشريف لا ما فهمه الشارح فتدبر جدا
وفيه ما فيه والتحقيق ان التفاوت في الشدة في صورة التناهي يلزم التفاوت في المدة
او العدة لا فيهما معا فان التفاوت في الشدة يلزم التفاوت اما في زمان الحركة

او في المـ

او في المسافة وبعده يمتنع واما في غير المتناهي بمعنى ما لو كان الحركة غير متناهية في المدة او العدة
فانه لو كان التفاوت بين الحركتين الغير المتناهيين في الشدة وجب التفاوت بينهما في المدة
والعدة معا ولا يكفي التفاوت ح في احدهما قطعا بل يجب التفاوت فيهما معا في الصورة
المفروضة في الدليل ولو مع عدم التفاوت في الشدة وذلك لان عدم التناهي في الحركتين
في المدة او العدة كما هو الفرض يلزم عدم التناهي في الاخرى مرة سواء فرضنا عدم تناهيهما
معا في المدة او العدة ام فرضنا عدم تناهي احديهما في المدة والاخرى في العدة لامتناع
وقوع ما لا يتناهى متعددا او عددا في الزمن المتناهي وكذا وقوع المتناهي في التعدد او
العدد في غير المتناهي من الزمان والتفاوت بينهما في الشدة يلزم التفاوت في العدة
او المدة ضرورة كما مر فيكون الاقل مدة او عدة متناهيا ويلزم منه تناهيه لا ي ايضا والا
لزم وقوع غير المتناهي عدة في الزمن المتناهي او وقوع المتناهي عدة في غير المتناهي مدة وكلاهما
محال كما مر ويلزم من ذلك التفاوت بينهما عدة ومدة ايضا فيكون الاقل متناهيا عدة
ومدة ايضا وقد فرضناه غير متناه ويلزم تناهي الاكثر ايضا هذا خلف ولو فرضنا تساويهما
في الشدة يلزم ايضا التفاوت مدة او عدة تعين ما ذكر ومن هذا يظهر وجه قول الشارح العدة
التفاوت في الشدة يلزم التفاوت بحسب المدة والعدة فاتى بالواو دون او واما اتيان
الشريف باو دون الواو فلا ينافي ذلك لان غرضه ان عدم التناهي في المدة يلزم
التفاوت في المدة وكذا عدم التناهي في العدة ولم يتعرض للتفاوت في العدة في الاول
والمدة في الثاني لانه غير مهم وتعرض التفاوت في العدة مع التفاوت في المدة بقوله فانه
اذا كان الخ ومما ذكرنا ايضا يظهر وجه قول الشارح لغوا محضا وصحته وكذا وجب ان يكون
الخ وقوله لا دخل له في ذلك وذلك لما عرفت من لزوم التفاوت في المدة والعدة
معا مع فرض اللاتناهي في احديهما سواء فرض التفاوت في الشدة ام لا فيصير اعتباره
لغوا لا دخل له في صحة الدليل ولا في فساده فيتم الدليل ولو مع فرض التفاوت في

الشدة وسقط جميع ما اوردناه على الشارح سوى ما اوردناه على قوله لا دخل له في طولية مدة حركة
الاصغر فانه يرد عليه ما مر الا ان يقال ان ذلك ليس لدفع كلام الامام بل بيان للواقع و
مع ذلك لا وقع له كما لا يخفى وكذلك يرد ذلك على قوله فوقوع التفاوت الى قوله لا دخل
لمعنى ذلك اي في كون التفاوت في المدة في الجانب المقابل وذلك لانه لم يدع احد
مدخلية في ذلك فتدبر ثم ههنا دقيقة هي انه على ما اعتبره الامام من التفاوت في الشدة
يلزم طولية زمان الجسم الاكبر ويلزم انقطاع حركة الاصغر قبل انقطاع حركة الاكبر لان
الاسرعية يوجب قصر الزمان لا طوليته بل لا بطؤ حركة اطول زمانا كما لا يخفى وقد
فرض في الدليل طولية زمان الاصغر وح يظهر ما في قول الشارح لا دخل له في طولية ح الا ان
يقال الغرض ان الاسرعية لا يجدي في التفاوت بين الحركتين بل يلزم التفاوت ولو بالطولية
زمان الاكبر فتدبر نعم حركة الاصغر يكون اكثر عددا وقدرا من حركة الاكبر فتدبر ولا يذهب
عليك بعد حمل جواب المص عن ايراد الامام على ما ذكره الشريف اذ كان المناسب ح
ان يقال التفاوت في الشدة يلزم التفاوت في العدة والمدة او يقال ان عدم التناهي بحسب
المدة او العدة يلزم التفاوت فيهما لان الكلام في اللاتناهي بحسب المدة والعدة
لا باعتبار الشدة كما ذكره المص وحمله على ما ذكره الشارح بعيد عن سوق العبارة وايراد
العلامة الثاني الموجه فتدبر وبعد جميع ما مر يرد انه ان ايراد الامام متجه اذ لا مانع
من تحريك القوة المحركة كلا من الجسم الصغير والكبير تحريكا غير متناه بحسب المدة او
العدة مع وقوع التفاوت في الشدة من غير انقطاع للحركة اما مع كون الحركة في المسافة فهي
مستقيمة فلانه يجوز ان يحرك جسم اصغر وجسم اكبر فيكون حركة الاصغر اسرع لان المعاوق
فيه اقل ويلزمه زيادة عددها او مقدارها من عدد حركة الاكبر او شدتها مع اتحاد
الزمان بان يكون ابتداء الحركتين ان واحد ولا يزال يحرك كلا منهما ويزيد مقدار
الحركتين او عددها ويستمر زمان الحركتين من غير انقطاع مع تساوي زمان الحركتين

زيادة

زيادة مقدار حركة الاصغر او عددها لا الى نهاية والشبهة لعلها نشات من توهم عدم التناهي
بالفعل فقيل بانقطاع احديهما لاستلزام التفاوت في العدة التفاوت في المدة وليس
كذلك اذ الكلام انما هو في عدم التناهي بمعنى لا يقف واستلزام التفاوت في العدة
التفاوت في المدة ممنوع فيكون اللاتناهي في العدة والمدة مع التلازم بينهما ولا يمكن
التفاوت في المدة مع اتحاد مبدا زمان الحركتين واما مع اختلافهما فيه فيمكن لا تناهيهما
مع التفاوت في العدة مع التساوي في الشدة والتفاوت فيهما ومع التساوي في الشدة
والتفاوت في العدة وبالعكس بشرط كون الحركة المتاخرة اسرع ويمتنع تساويهما عدة و بشدة
واما مع كون الحركة لا في المسافة كما في الحركة الدورية فظاهر اذ لا يمكن ههنا اتحاد المسافة
ولا اختلافهما فيمكن لا تناهي كل من الحركتين المستديرتين بمعنى عدم وقوفها على
حد معين وانقطاعهما عنده ولا بد ان يكون عدم تناهيهما في المدة والعدة معا
ويمكن تفاوتهما في الشدة اي بلا تفاوت في المدة نعم لا بد من التفاوت في العدة
والمقدار ولا فرق في ايراد الامام بين كون المحرك هو القوة القسرية او الطبيعية ويجري
فيهما جميع ما مر والحق في دفع ايراد الامام ان يقال بعد تحرير محل النزاع وهو انه لا
كلام في عدم التفاوت بين حركة الجسم الصغير والكبير مدة ولا عدة ولا شدة اذا
تحركا بالعرض ولو اتحد المحرك كما لو حرك شخص حجرا صغيرا وحجرا كبيرا او نحو دفعة
واحدة على وجه الارض فانهما يتحركان معا بحركة واحدة بلا تفاوت وكذا لو حرك
شيئا كبيرا وصغيرا في الهواء تبعا لحركة يده فيه وكذا لا كلام في تساويهما عدة ومدة
او مدة فقط مع تعدد التحريك من واحد وعدم الفصل بين التحريكات كما لو كان جسم
صغير وكبير معلقان في الهواء فدفعهما وحركهما محرك ثم حركهما مرة اخرى قبل سكون
الحركة الاولى وهكذا الى غير النهاية فهما وان اختلفت حركاتهما سرعة وبطؤا الا انه
يتساويان مدة ومحل البحث ما لو احدث الحركة في نفس الجسم بان يصير متحركا بالذات مع

اتحاد المحرك ووحدة القوة المحركة وعدم التفاوت بين تحريك الجسم الاصغر وتحريك الاكبر
في الشدة كما لو حرك الجسمين تحريكا واحدا فانه لا ريب في طول بطء حركة الاصغر كما لو حرك
الجسمان المعلقان في الهواء تحريكا واحدا لا تحريكا بعد واحد تحريك فانه يسكن الكبير
ويبقى الصغير متحركا بعده مدة وبالجملة الكلام في القاسر الواحد لا في القاسر بعد قاسر
وعلى هذا الفرق بين وحدة القوة المحركة وتعددها كما في حركة الفلك التاسع والثامن
ثم انه مع اتحادها يتحد التحريك شدة وضعفا ومع تعددها يختلف لاختلاف
القوة شدة فيجوز تساويهما في المدة واختلافهما شدة بل يجوز تساويهما
عدة ومدة ايضا كما لا يخفى وكذا مع اتحاد القوة لو حركت الاكبر اشد مما حركت الاصغر
فيمكن ايضا تساويهما مدة ايضا اقول لكن يرد على دليل الحكماء انه انما يتم لو تم بعد
ما مر من المقدمات فلقائل ان يقول اي مانع من لا تناهي القوة الجسمانية في غير
هذه الصورة كما في صورة التحريك بعد التحريك فيجوز لا تناهي القوة الجسمانية في
الفعل واسناد الفعل الغير المتناهي اليها لكن بشرط التحريك بعد التحريك بان يكون تحريكاتها
غير متناهية ولا يكون ما يفعله بتحريك واحد غير متناه وكذا يمكن تحريكها الجسم
محركة بالعرض غير متناه ولا يذهب عليك انه يرد على الحكماء ان دليلهم يقتضي
عدم جواز كون فعل المحرك اتية غير متناه بعين ما مر من دليلهم في تناهي القوى الجسمانية
فتدبر قوله ومن ههنا الخ اي ومن ان التفاوت في الشدة لا دخل له في كون التفاوت
بين الحركتين في جانب المقابل للمبدأ اذ مع كون التفاوت في الشدة لا يلزم وقوع الزيادة
في الجانب المقابل بل يمكن تطابق الحركتين في المبدأ والمنتهى مع زيادة احديهما على الاخرى
بان يقع عدة من احديهما بازاء الواحد من الاخرى ومبنى الايراد على توهم ان مطلق التفاوت
في الزيادة والنقص موجب للتناهي وحاصل جواب الشارح ان الموجب له انما هو التفاوت
في الطرف المقابل لا مطلقا وهو انما يتحقق مع الاختلاف في المدة او العدة دون الشدة

لجواز ان يقع عدة بازاء واحد والى هذا اشار الشارح بقوله وذلك الى قوله في جانب عدم التناهي
اي ليس في حركة الفلك الثامن والتاسع ما يوجب وقوع زيادة الحركة في الطرف
مع وحدة القوة المحركة في الحركتين قوله ومن ههنا الخ اي مما ذكر من ان القوة الواحدة
الغير المتناهية مدة اذا حركت جسما اكبر واخر اصغر يجب التفاوت في الطرف المقابل و
لا دخل للتفاوت في الشدة في ذلك اي التفاوت في المقابل يعلم ان وحدة القوة
الغير المتناهية مدة توجب التفاوت في المقابل بلا مدخلية التفاوت شدة يظهر
اندفاع الى اخره فانه لا يجب التفاوت في المقابل في المثال اي في حركة الفلك التاسع و
الثامن لتعدد القوة وان تفاوت القوتان في الشدة والغرض ان الموجب للتفاوت مدة
في الطرف الغير المتناهي هو اتحاد القوة المحركة للجسمين دون التفاوت في الشدة قوله
اندفاع ما قيل الخ يمكن دفعه ايضا بان المحرك للافلاك هو النفس المجردة كما سيصرح به
الشارح ولا ريب في جواز صدور الحركة الغير المتناهية من المجرد وانما الكلام في القوى
الجسمانية فتدبر قوله وذلك انه ليس الخ اي اندفاع ما قيل لانا قد ذكرنا ان الموجب للتفاوت
وانقطاع احديهما انما هو اتحاد القوة المحركة ودليل الموجب بموجود في صورة النقض
لتعدد القوة المحركة فيها فلا امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي قوله فجاز وقوع
حاصله ان الزيادة والنقصان في الحركتين مع تعدد القوة يقع في الوسط اي في العرض
لا في الطرف اي في الطول بان يقع كل واحدة من الحركات بازاء واحدة بل عدة
بازاء واحدة كما اذا يقع التفاوت في مدة معينة بين عدد شهورها وسنيها
فان عدد الشهور اكثر لوقوع اثني عشر شهرا بازاء سنة واحدة فتدبر قوله بخلاف ما نحن
فيه فان هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في الطرف المقابل وهو وحدة القوة قوله
لا بد من وقوع التفاوت الخ اي مع اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة في صورة كون القوة
المحركة واحدة لا بد ايضا من وقوع التفاوت في الجانب المقابل بخلاف ما لو تعددت

القوة المحركة فان جعل عدة بازآء واحدة يغني عن اعتبار التفاوت في الطرف المقابل وذلك
لامكان كون احدى القوتين اقوى من الاخرى فتحرك الاقوى للاكبر والاضعف للاصغر
فتتساوى الحركتان مدة هذا غاية توجيه العبارة **قوله** الى ما لا نهاية لها اى من ذلك
الحد الى اولها اى بعكس الترتيب **قوله** بالبيان المذكور اى بالدليل السابق في تناهي القوة
الجسمانية **قوله** كون القوة قوية اى القوة اقوى في تحريك الجزء من تحريك الكل وفي تحريك
الاصغر من تحريك الاكبر فكونها اقوى بالنسبة الى الجزء والاصغر يقتضي تناهيها في
جانب الاكبر والكل لانه يستلزم التفاوت في القوة بالنسبة الى الامرين ويلزم التناهي
بالنسبة الى الاصغر والجزء ايضا لكون الزيادة بقدر متناه **قوله** اشتراط انما تستدلون
انهم يجعلون التفاوت في الحركة دليلا على التفاوت في القوة مع ان التفاوت في الحركة
موقوف على اجتماع اجزائها في الوجود لعدم تمام الدليل بدونه بناء على ما اورد الشيخ
على دليل القائلين بتناهي الحوادث فتفاوت القوة فرع على تفاوت الحركة فكيف جعل
الشيخ في جوابه عن سؤال بهمنيار الامر بالعكس وحاصل جواب بعض الفضلاء انهم
انما يجعلون التفاوت في القوة دليلا على تفاوت الحركة والمراد ببعض الفضلاء صاحب
المحاكمات **قوله** اعلم ان الهيولى اعلم ان المادة والعلة المادية متحدتان ذاتا مختلفتان
اعتبارا فبالقياس الى الصورة تسمى لها المادة وبالقياس الى الجسم المركب تسمى لها العلة
المادية وقس على ذلك الصورة والعلة الصورية واما ما ذكره الشارح من ان لفظ المادة
مشتركة بين الهيولى والعلة المادية وان لفظ الصورة ايضا ففيه ما فيه اذ لفظ المادة
لا تطلق على العلة المادية فيه نظر اذ تسمى مادة السرير وصورته والمراد من الهيولى هنا انما
من الهيولى الاولى **قوله** لكونها في حد ذاتها قوة محضة يعني ان القابلية والاستعداد
ذاتي لها وفصلها **قوله** لان فعليتها اى فعليتها بنفسها وفي حد ذاتها الا بالصورة
فان فعليتها بالصورة تابعة لفعلية الصورة اعلم ان الهيولى عبارة عن جوهر مستعد

لكل شيء قال في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها
ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا ما بالصورة و
ليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع
هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء
بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصلها انه مستعد لكل شيء فالصورة
التي تظن له هي انه مستعد وقابل انتهى وقال اقا جمال في حاشية الخفري ان الهيولى
ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم الصورة فيصير موجودة بالفعل لمقارنتها
وقال ايضا الذي يظهر من كلامهم ان الهيولى لما غيرية جوهرها القوة والاستعداد اذ
حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شيء تم ما قال **قوله** بل فيما يلزمه من عوارضها اى مما
يحتاج الى المحل فيما يلزمه من عوارض المحل كالتناهي والشكل والمقدار والفصل والوصل
فانها من عوارض المادة والتحيز والوضع بعينيه والوحدة والتعدد ونحوها من عوارض
الصورة او المراد من عوارض الحال وهو الصورة سواء ما عرض له بنفسه او بواسطة المحل
والمراد انه يحتاج الى محله في التعين الثاني فان تعينه الاول عين الوجود والتعين الثاني اجتماع
بالعوارض المادية فان قيل يتوقف وجود الصورة على تلك العوارض وعروض العوارض
موقوف على المادة فهي موقوفة عليها بواسطة قلنا عروضها ليس مما عليه وجود
الصورة بل تلك الاعراض من لوازم الصورة ومقارنة لوجودها كمقارنة المعلول لعلته
ومن ثمة لو سلب النوع وجود بدون تلك العوارض نعم المحل محتاج في وجوده الى الحال **قوله**
يعني ما يوحد ويعم اى ان اصل الاستعداد الذي ذاتي وفصل للمادة غير متبدل
واما المتبدل مراتب الاستعدادات القريبة والبعيدة والاقرب الحادثة باعتبار الصور
المختلفة كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية باعتبار صورة الغذاء واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها بسبب صورة الجنين وكذلك مادة الغذاء مستعدة

للنطفة استعداد قريبا وللجنين بعيدا وللانسان ابعد لكن قوله والاستعداد القدائى الخ بنا في
قوله وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا فتدبر قوله وكذا استعداد النطفة اى للانسانية
حاصل من الصورة للنطفة اى بسببها قوله كما يوجد تمام العناية اى قوله ومادة للمركب وقوله
صورة للمركب قوله واما المادة فهو المعنى الذى الخ اى لاجله يصدر الفعل من الفاعل فان
الصورة جهة الفعلية والمادة جهة القوة اى يخرج الفعل من القوة الى الفعل
قوله وهو الخير الخ اى المعنى الذى لاجله اعنى الغاية اما الخير الواقعى او ما يظن انه كذلك
قوله عن فاعل لا بالعرض الخ الفاعل بالعرض انما هو بالنسبة الى غايات ترتبت على الفعل
بلا قصد وشعور كالحافر للبئر للماء فعثر على الكنز فانه فاعل بالعرض بالنسبة الى الكنز
كما سيأتى عن الشيخ فى آخر هذه المسئلة واما المعد فيسمى فاعلا بالعرض قوله كالنزع
بالغلبة فانه غاية للغلبة ومحله الغضب للنفس التى هو الفاعل قوله تارة فى الموضوع
اى محل الفاعل فيكون محلا للغاية ايضا مثل غاية الحركة فان غايتها ربما يكون الوصول
الى مكان ومحل الوصول اليه هو بدن الفاعل الذى هو موضوع النفس والمراد بالروية
الفكر والقصد والشعور كما ان المراد بالطبيعة عادمة الشعور والظاهر ان المراد بالموضوع
موضوع الفعل ومحله كحجر السرير فان غاية الجلوس عليه فيكون السرير موضوع الفعل ومحل
الغاية اى الجلوس واما ما يصعد من طبيعة فكالنار فان فعلها التسخين مثلا وغايتها
الحرارة التى يحدث شافى الجسم القريب اليه ومحل الفعل هو محل الغاية اى الجسم القريب
اليه قوله الى وجوده لعلّ الضمير عايد الى الغاية فكان المناسب تانيثها قوله
فان قلت غايته الخ حاصله ان لقاء الحبيب غاية للحركة وليس معلولا لها بل معلول لها غاية
الحركة اى ما تنتهى اليه كما يأتى فى كلام الشيخ وحاصل الجواب انه معلول لها بالتبع لترتبه
على النهاية التى هى معلولة للحركة وقوله كالنهاية مثال للمنفى لا للنفى قوله وجودها
اولى به والبقى فان قيل ان فعله اولى للعيرة لم قلنا لا يخلو فعله لغاية هى النفع

للغير

للغير راجحا بالنسبة الى الفاعل اولا وعلى الاول يلزم الاستكمال وعلى الثانى يلزم اللغو والعبث
فتدبر قوله فيعنون بالعرض اى مرادهم بان افعاله تعالى معللة بالغرض انها تشتمل على حكم
ومصالح لا انها ذات غاية قوله فهم فى ذلك اى فى قولهم افعال الله معللة بالاغراض
يوافقون الخ قوله فى هذه بحسب اللفظ اى فى ان افعال الله ليست معللة بالاغراض
ويخالفون الحكماء بحسب المعنى لانهم ينفون الحكم عن افعال الله تعالى بخلاف
الحكماء قوله فى التخيل او الفكر النطقى المراد بالفكر العقل والمراد بالغاية الفكرية
ما يكون خيرا حقيقيا والمراد بالخير ما يوافق العقل ويدوم نفعه اى يكون نفعه فى
الاخرة وبالتخيل الخيال وبالغاية التخيلية ما يظن خيرا وهو الذى يكون خيرا بحسب
القوة الحيوانية ويكون نفعه فى الدنيا منقطعا قوله وربما كانت غير ذلك لابدّ اى
من ارتسام صورتها ايضا فى التخيل او الفكر وظاهر العبارة يوهم خلافه فتدبر قوله
او يدوم عليه الحركة عطف على قوله بالحركة الى ما ينتهى الخ والتقدير لا بدوام الحركة عليه
فلا بد من تقدير ان وحاصله ان الغاية الشوقية اذا خالفت الغاية التى ينتهى اليها
الحركة فيتوقف الوصول اليها وترتبها على الحركة على دوام الحركة او الوصول الى ما ينتهى
اليه الحركة فيكون غاية القوة المحركة دوام الحركة كما فى حركة الافلاك قوله فكان
متشوقة نفس الخ ربما يقال ان المتشوق هو المقام فى ذلك المكان وهو غير ما ينتهى اليه
الحركة كما لا يخفى فلا فرق بين المثال الثانى وبين هذا فتدبر قوله الذى ينتزع اليه
اى يتحرك اليه قوله بادنى تامل ان الغاية الخ اى يتبين مما مر من ان الغاية
الشوقية ربما يكون نفس الغاية التى ينتهى اليه الحركة وقد يكون غيرها ان للمتحرك
الحركة الارادية غاية واحدة دائما هى الغاية التى ينتهى اليها الحركة قوله غاية حقيقية
اولى الخ والغاية الثانية هى الغاية الشوقية كما يصرح بها الشيخ قوله قد حدث
بعد ما لم يكن صفة لقوله الشوق تخيل قوله منها واجبة الخ اى لا بد لها من علل

غير الواجبة فان لها بد لا فان التفكر والتخيل متباد لان قوله تخيل ولا فكر اه اى لا بعينه التخيل ولا الفكر خاصة للمبدئية بل كل منهما يصلح لها قوله والمبدا الذى لا بد منه اه و هو القوة المحركة للاعضاء واما ما منه بد فهو الشوق التخيلى او الفكرى ولم يعتبر الشوق وحده بل مع التخيل او التفكر ومن ثم جعله مما منه وحصر ما لا بد منه فى القوة المحركة للاعضاء فتدبر قوله فالمبدآن اللذان بعده اى بعد تطابق المبدا الاقرب وواحد من اللذين بعده اى ابعد منه الى الفعل لا بعضهما معا ليقابله قوله وان الشوقان تخالفت فتدبر بل لا بد من اجتماع المبدئين معا مع المبدا الاقرب واما لو تطابق المبدا الاقرب مع الشوق التخيلى فهو عبث وان شئت التفصيل فاعلم ان المبدا الاقرب مع المبدائين اللذين بعده اما ان يجتمع الجميع او المبدا القريب والشوق الفكرى فقط والقسمان عن عبث سواء اتحد الغاية الشوقية مع الغاية التى تنتهى اليها الحركة ام اختلفتا وان اجتمع المبدا الاقرب مع الشوق التخيلى فقط فلا يخلو اما ان تتفق الغاية الشوقية مع الغاية التى تنتهى اليها الحركة او تختلف والاول يسمى عبثا والثانى اما جزاف وعادة او غيرهما مما ذكره واذا عرفت ذلك ظهر لك اضطراب كلام الشيخ فقوله فكل نهاية اه تكرار لقوله فان اتفق ان تطابق اه وجه التكرار تعميم غير العبث حتى يشمل ما لو تطابق الغاية الشوقية والغاية التى تنتهى اليها الحركة وما لو اختلفتا فتدبر قوله فكل نهاية اى غاية قوله او الفكرى او بمعنى الواو لا بعلم مما مر قوله مع طبيعة او مزاج الفرق بين الطبيعة والمزاج خفى الفرق ان المزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من امتزاج العناصر فاذا تغيرت تلك الكيفية تغير المزاج وحصل المرض وصار سببا لحركة المريض حركة غير طبيعية والتنفس حركة طبيعية والمراد بالطبيعة الصورة النوعية قوله مع خلق او ملكة نفسانية هما شئ واحد واو بمعنى الواو والعطف للتفسير ومن ثم اتى بالواو فى قوله مع خلق وملكة نفسانية وفى كون المبدا للتنفس وحركة المريض هو التخيل دون التفكر نظر فتدبر قوله

لان الخلق اه تعليل لتسميته عادة قوله الى ما هو سببه حركته وهو الشوق التخيلى فى اللعب باللحية وقوله عبث ما ليس مبدئه القريب اى الشوق الفكرى قوله اما عادة اه هذا بناء فى كون الفعل عبثا لان المعتبر فى العبث كما مر اتحاد الغاية الشوقية والغاية التى ينتهى اليها الحركة والمفروض هنا ان الغاية الشوقية وهى العادة وغيرها غير الغاية التى ينتهى اليها الحركة الا ان يقال العبث لا يراد به هنا ما هو المصطلح بل اعم منه فتدبر قوله تكيفها الدوام اه اى غايتها الحركة لها فان غايتها الشوقية هى التشبه فتدبر قوله امرا اخر غير غاية الحركة كذلك اى يكون غاية غاية اخرى للشوق التخيلى فقوله كذلك اشارة الى الشوق التخيلى قوله مترتبة عليها ترتب الغاية المراد بترتب الغاية ما دوام ترتبه او اكثريته كالغاية او ما لاجله الفعل فكان الافعال الاختيارية لاجل الغاية وينقطع الحركة عندها كذلك الحركات الطبيعية قوله ولا روية اى لا تفكر له ليرجح فعلا على اخر قوله والجواب اى عن عدم شعور الطبيعة واما عن سؤال الروية فسيأتى قوله عند سبيل اجل وهو ترتب النوع قوله على سبيل الاقتضاء اه اى طبيعة تقتضى الحركة الى الغاية قوله بنوع اى على وجه اى الغاية الطبيعية صورها عند مبدئها على وجه وعند الطبيعة على وجه اخر قوله فقال الشيخ اه حاصل كلامه ان الروية انما يحتاج اليها لاختلاف الدواعى وهو مفقود فى الطبيعة العادمة الشعور واما قوله ان الروية اه فلا دخل له فى الجواب فتدبر قوله وان كان ابتداء اه اما ابتداء او انا الشروع فى اصل الفعل لا بد له من روية مخصصة من بين سائر الافعال واما بعد الشروع فلا حاجة الى الروية فى كل جزء جزء منه او المراد انه قبل الملكة لا بد من الروية لا بعدها فتدبر قوله وكذلك حال اه يعنى انه ليس للزالق دواعى مختلفة حتى يحتاج الى تخيل الاعتصام والروية فيه بل الداعى له هو حفظ نفسه عن الزلق خاصة وكذلك المستعجل وهذا دال على ان بعض الافعال لا يحتاج الى التخيل فضلا عن الروية وهو مناف لما مر من لزوم التخيل التصور

فى الامور الاختيارية وكونه من مبادى الفعل **قوله** ان التحريكات الطبيعية المراد بها
تحريك الطبيعة الكلية اى القوة الفايضة فى جواهر السماويات كما سيصرح به **قوله**
احد الغايات بالعرض والاخر منها الغاية الاتفاقية فانها ايضا غاية بالعرض **قوله**
اما امر لا بد من وجوده ثم غاية الحديد هو القطع والمراد بالغاية هنا ما يترتب على
الشئ ويكون ثمرته وينتهى اليه فلا ينافى كون القطع فعله والصلابة علة للقطع
اذ لا يمكن بدونها **قوله** كالدكنة الدكنة الميل الى الغبرة وهى ما بين الحمرة والسواد
قوله للحديد الذى لا يمتد اى فى القطع فالدكنة لازمة للحديد الذى هو علة للقطع
قوله فنقول لما كان حاصل الشبهة بناءه على توهم ان كل فرد من افراد اشخاص الكائنات
غاية لتحريكات الطبيعة الكلية بالمعنى المتقدم مع عدم وقوف تحريكها عنده وهو ينافى
الشئ يجب وقوف الحركة عندها اجاب بما حاصله ان كل شخص من تلك الاشخاص
ليس غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية وهى واقفة عند غايتها التى هى
فرد معين واما الطبيعة الكلية فغايتها فرد منتشر او لا تناهى الافراد ولا يبقى بقاء
كل منها من دوام الحركة فوقوف الحركة عند بعض الافراد محل بالعرض والغاية فكل شخص
شخص غاية بالعرض للحركة الكلية بالمعنى العرضى من القسم الاول بمعنى انه علة للغاية
قوله الغاية التمامية المراد الغاية الذاتية وكل شخص بعض الغاية والغاية التامة وضعه
او المراد الغاية المتممة لفعل الطبيعة **قوله** وانما يذهب ثم اى ان كل شخص ليس
غاية حتى يجب وقوف الحركة عنده بل لا تناهى الاشخاص وهو غير متعدد حتى يجب
وقوفها عند فرد منها لتحقق الغاية به بل هو امر واحد مستمر فلا بد من استمرار
الحركة **قوله** ثم الشخص الذى ثم الغرض ان كل شخص غاية للطبيعة الجزئية الخاصة به
المدبرة له وينقطع حركتها بكمال ذلك الشخص فغايتها وصول ذلك الشخص الى درجة الكمال
فليس شئ من الاشخاص غاية لتلك الطبيعة الجزئية **قوله** الذى يؤدى الى شخص ثم يعنى

ان الشخص الذى يعمل الشخص آخر وهو الثالث والثالث للرابع لان الشخص الاول يؤدى الى الثالث
والرابع والغرض ان هذه الاشخاص المتعاقبة المعد بعضها البعض كل منها غاية للطبيعة الكلية
بل للطبيعة الجزئية الخاصة به **قوله** فاذن هو غاية ثم الضمير يعود الى الشخص المتقدم
ذكره وانما انث باعتبار كونه غاية وكذا الضميران فى قوله فليس شئ منها بعد ما والضمير
فى قوله التى هى غايتها **قوله الثالث** ثم حاصله ان ما يترتب على الحركة وتصير سببا لها دائما
او غالبا لو كان غاية لها لزم كون الذبول ونحوه غاية للطبيعة لتادى حركتها اليه
وفساده ثم لان الغاية لا بد كونها مما يقصد ويرغب اليها **قوله** واما حديث التشويهات
ثم حاصله يرجع الى اجوبة **الاول** ان ما كان من التشويهات نقصا فهو عدم فعل الطبيعة
لقصور المادة لا انه فعل المادة واما الزيادة فغاية للطبيعة لتحريك الطبيعة للمادة اليها
وان كان تحريك الطبيعة الى الغاية لم يكن اتفاق بسبب فهو طبيعى هو زيادة المادة وفضلها
عن القدر الطبيعى فعل الطبيعة فيها بسبب زيادة المادة وهى سبب اتفاقى **قوله**
ولا ضمنا ان ثم اى لم نقتض فعل الطبيعة فى المادة القاصرة بان تبلغها الغاية و
لم نقتص ايضا ان لعدم فعلها فى المادة القاصرة غاية بان يكون عدم فعلها غاية لها
وانما ضمنا ان فعلها فى المواد الغير القاصرة لغاية **قوله** وهذا لا يزاحم ذلك
اى كون فعلها فى المادة الطبيعية لغاية لا ينافى عدم تحريكها كل مادة وعدم كون فعلها
لغاية ويمكن ان يكون هذا اشارة الى الاخيرين وذلك اشارة الى الاول **قوله** عن الزام المادة
ثم المراد بالمادة البدن وبالصورة النفس ومع عدم ورود بدل ما يتحلل على البدن لا
يبقى النفس متعلقة به **قوله** ونظام الذبول ثم المراد بنظامه حصوله تدريجا والمراد
بعدم تاديها الى غاية عدم كونها غاية وسببا للشئ **قوله** فان نظام الذبول ثم تعليل لقوله
غير متادّ الى غاية فانه اذا كان الحرارة سببا لنظام الذبول كان نظام الذبول غاية وسببا
لها فهذا جواب ثان عن الاشكال المورد **قوله** ولكن بالعرض وذلك لان غاية طبيعة

البدن حفظه بايراد بدل ما يتحلل عليه شيئا فشيئا لكن كل امداد اقل من الامداد
الاول وهكذا وذلك يستلزم الذبول لنقصان المادة شيئا فشيئا فهو من لوازم الغاية
لانه غاية لطبيعة البدن ولازم الغاية غاية بالعرض قوله فتشوق المادة اليه اى
تتشوق الى الذبول على النظام والتدريج والمراد بتشوق المادة فيه اخذها فى الذبول
وميلها فيه وذلك لان بقاء المادة فى الرطوبة وبعدمها يحترق بالحرارة فكلما افنت
الرطوبة بالحرارة احرقت الحرارة شيئا من المادة وحللته بتفريق اجزاء العناصر كما ان
الحرارة اذا اثرت فى الخشب الرطب وحللت رطوبتها اثرت فى جرم الخشب واحرقته
وفرقت اجزائه قوله وذلك غاية اى تشوق المادة غاية للحرارة والمراد به هو نظام الذبول
فان المراد بنظام الذبول تحليل المادة تدريجا فى الاقطار الثلثة كما ان التوهم زيادة
فيها ولا يخفى ان غاية الحرارة ابتداء تحليل الرطوبة والذبول لازم له فهو لازم للغاية و
مترتب عليها فيكون غاية بالعرض للحرارة كما انه غاية بالعرض للطبيعة فنا الفرق ويمكن
كون قوله بالعرض راجعا الى الحرارة والطبيعة معا والحق ان الحرارة تؤثر فى المادة
وسبب للذبول لكن بواسطة تحليل الرطوبة واما الطبيعة فلا تاثير لها فى الذبول
وانما تاثيرها حفظ البدن وايراد بدل ما يتحلل عليه ويلزمه الذبول لنقصان كل
بدل عن سابقه ومن ما يتحلل فتدبر قوله منه تبدئا اى اولا قوله فى العلوم الجزئية اى علم
الطب قوله سببا لنظام الذبول اى بالعرض كما مر قوله ومتوجها الى غاية وهى فناء المادة
وانعدامها بالمرة قوله فهو فعل الطبيعة اى طبيعة الحرارة اى غايتها بالذات وان لم
يكن فعل طبيعة البدن اى لا يكون غايتها بالذات وان كان غاية بالعرض لها قوله بل فعلها
الخ اى فعل الطبيعة لابد ان يكون لغاية لها واما فعل غيرها فلا يكون لغاية للطبيعة
ففعل الحرارة وهو الذبول ليس غاية الطبيعة فهذا الكلام من تتمة سابقه قوله والموت
والتحليل والذبول الخ هذا جواب ثالث عن الشبهة السابقة بل هذا تتمة للجواب ودفع

لايراد

لايراد يرد عليه هو ان غاية الشيء لابد ان يكون نافعا وخيرا ونعم والذبول ونحوه ليس
كذلك فكيف يكون غاية سواء قلنا بانه غاية للحرارة او للطبيعة فلا ينفع فى دفع الشبهة
ما ذكر من كونه غاية للحرارة دون الطبيعة فاجاب بانه خير ونافع لكن بالنسبة الى نظام
الكل لا بالقياس الى الخصوص الشخص ومن جملة نفع الموت فى نظام الكل عدم سعة الارض
للاشخاص بدون الموت ومن جملته توجه النفس الانسانية بعد الموت الى المراتب العالية
وحشره مع الملائكة المقربين وخلاصه من سجن البدن الى غير ذلك ولعله الى بعض ذلك
او جميعها اشار بقوله على غاية فى الموت الخ قوله وغايات فى تناسب الضعف مثل انه
اذا ضعف البدن قوى النفس الناطقة لضعف القوى البهيمية والسبعية قوله
واما الزيادات الخ قدم بيانه قوله وانه لم تفعله الطبيعة اى لم تفعل تلك الشيء فيها اى
لم يصل الشيء فيها سببا الفعل الطبيعة فان الغاية سبب لفاعلية الفاعل قوله على ما هو
عليه قوله لكان وجب الخ وذلك لان العلة تطرد ويوجد المعلول حيث يوجد قوله من حيث
هنالك ذوال اى الموجب للغاية هو صدور الفعل عن سبب طبيعي او ارادي وتعدده و
هو غير موجود فى الغاية ونحن ان صدور الفعل لا بد له من سبب وغاية فتدبر قوله على
ما يأتى آنفا وفى بعض النسخ ما سبق آنفا قوله فلم ينسب الى الاتفاق عطف على قوله اتفقت
اى كان حدوثه اتفاقيا مع انه لم ينسب الى الاتفاق يعنى كان ينبغى ان ينسب اليه ولكن
اهملها الخ قوله وهذا كالمطر الخ اى ما حدث بالاتفاق ثم ينسب اليه ولو انه سبب كالمطر
قوله ولم يلتفتوا الى فسادها الخ اى غفلوا عن ان ما هو لغاية لا يترتب عليه شر وضرر
بل ينبغى ان يكون نافعا وخيرا مع ان المطر ربما كان شرا وفيه ضرر لفساده للبيادر فتدبر قوله
لا كثير مناقشة الخ لا يهمنا الان البحث فى ان للاتفاق مدخلا الخ قوله وذلك بالقياس
الخ اى مدخليته فى ذلك انما هو بالقياس الى الجزئيات والخصوصيات لا لما فى الكليات
كتكون الحبة من السنبلة قوله بل يتسامح الخ اى من باب التنزل والتسليم قوله

بعد ذلك بالاتفاق اى يكون ذلك اتفاقيا قوله لنساعد ايضا آه اى لسلم ذلك لكن نعلم
ان حصول هذه الصورة لهذه المادة ليس لمجرد عدم قبولها غير هذه الصورة اى بمجرد الاتفاق
بلا علة قوله بل حصلت هذه آه القابل جعلت بدل حصلت ليتم المعنى يعنى ان لذلك
جاعلا وان كانت المادة لا تقبل غير هذه الصورة ويحتمل زيادة حرف النفى والا اى لا انها
تقبل هذه الصورة فيكون التصحيف من الناسخ ويؤيد الوجه الاول قوله فانه ليس البيت
آه اى ليس لمجرد تحتا والخشب فوقا لثقل الاول وخفة الثانى بلا جاعل بل جعله الجاعل
كذلك لعدم الصلاحية لا لذلك فقط قوله سيظهر ان تحريكها آه يعنى ان حركة الارض
وميلها الى العلو ليس بالطبع بل بالقاسر قوله والحركات التى لغايتها آه وهى الحركة الى المركز
والمكان الطبيعى فيجب كون حركتها من مكانها الى العلو انما هو لجذب آه قوله واتفاق انما
آه اى ان المقصود دائما او فى الاكثر تخصيص المادة بالصورة قوله فقد بان اى ما كان كذلك
اى ما كان فعله التادى الى شىء دائما او اكثريا فهو فعل يصدر عن ذات الامر اى طبيعة متوجها
اليه اى الى الصورة قوله فلمناسبة ما بين آه اى لمناسبة التى بين البر وبين الاجزاء
الارضية تجذب تلك القوة المادة الى مكان خاص هو الحشيشية الثابتة من الارض فان
قوة الحبة تجذب الاجزاء الارضية وتدفعها الى فوق بالتغذية والتنمية وهناك اى
فى الحيز الخاص تكسو القوة التى فى الحبة تلك المادة الصورة النوعية قوله فيكون ايضا آه يعنى
ان حصول تلك الصورة لتلك المادة بسبب قوة البر لا بمجرد الاتفاق وعدم صلاحية
المادة لغير تلك الصورة ولو كان بالاتفاق لم ينبت من البرة دائما البر بل ربما ينبت منها
الشعير لولا رعاية المناسبة بين الحبة والاجزاء العارضية لتنبت الشعير من حبة البر
لجذبها الاجزاء الارضية المناسبة للشعير قوله ولا يكون ذلك لضرورة المادة لا يكون
مقتضية المادة بان تكون فاعلة لها فانها قابلة لا فاعلة قوله على تلك الصفة اى قابلة
لتلك الصورة قوله فليضع ان لصانع المادة آه يعنى سواء قلنا المادة صانعها احدها او قلنا انها

عير قابلة لغيرها الا بان يكون انتقال المادة اى الاجزاء الارضية الى حيث آه اى الى مكان كسب
الصورة يعنى الى جهة العلو فى الحشيشة بعد ما لم يكن لها تلك الصورة عن سبب فخرجها
الى ذلك المكان يعنى هب ان حصول تلك الصورة بمجرد الاتفاق لكن انتقال المادة الى
الحشيشة وخروجها عن مكانها الطبيعى لا بد ان يكون لسبب قوله ليس لضرورة آه
غير لمكون قوله بل فى حال تعتقد النفس من الغاية فى الطبيعة سببا عارضا اى انما تكون الغاية
الضارة حيث يعتقد الانسان سببا عارضا فى الطبيعة مخالفا لمقتضاها فيتوهم اتفاقا
آه اى يسئل عنه واما اذا صدر منها الخير فلا يسئل عنه لكونه غالب الصدور او دائمه عن
الطبيعة واما صدور الشر عنها فنادر ومن ثم يسئل عنه قوله هذا الفيل حق دود الفيل
الحيوان المعروف والدود شبه العرق وغيره ومنه دود القز ودود الهواء قوله
فانا نجد كالعنكبوت والمدخر كالنمل يدخر الطعام وكون افعال هذه الحيوانات بلا
مبنى على عدم الخيال لها قوله فى خلاء غير متناه اى فى فضاء غير متناه قوله بوضعها فى
الامر اى تبطل الغاية التى لم تلحظ بوضع المستعمل اى لعدم ملاحظته لا فى نفس قوله
وكيف يظن آه اى كيف يظن تعطيل الغاية بجعل الجاعل فما فعل لاجله يكون غاية دون غيره
مما يؤدى اليه الفعل غاية قصدا اولا قوله فى نفسه من حيث هو كذلك اى من حيث عدم
الدوام والاكثرية والعرض انه سبب اتفاقى لا يجب على الدوام او الاكثر مع ملاحظة الشىء
فى نفسه مع قطع النظر عن شرائط واحوال واما معها فيصير ذلك النادر واجبا قوله فان الناس
آه يعنى ان من يخرج الى موضوع يكون فيه الغريم مع قصده لظفر بدغاليا ولا يظفر بدغاليا
لو خرج اليه غير قاصد له لغفلته وعدم توجهه فاذا كان له الجعل المختلف آه قوله
لا يخلو آه اى اما ان يكون الطبيعة تؤدى الى الغاية بلا شرط ورفع مانع او لا يكون كذلك
والاخير قسمان ايضا اما ان يتوقف تاديها على شرط ونحوه اولا وهذا الاخير معناه عدم
التادى الى الغاية مطلقا لا فى نفسه ولا مع شرط ونحوه فلا بد مع احتياجها الى الشرط ونحوه

تادية اليها غالبا ان يكون مطردا الى الغاية بنفسه هذا حاصل ما ذكره قوله فانه من جنسه
اى ان الاكثرى من جنس الدائم وفى حكمه فى انه يؤدى الى الغاية مانع قوله والا قلى لانه
المراد به ما يتادى اليه الفعل نادرا وهذا نظير ما مر فى قوله ولمعارضته ما يتخلف فى الا قل
فان النادر هناك عدم تادى السبب الاكثرى الى غاية لا تادية الى غاية نادرة وهنا عكسه
هنا الغاية المتادى اليها نادرة فتدبر قوله هذا المنهاج اى البحث والاتفاق قوله ينبغى
ليس حاصله البحث الثانى فى شطر من الالهى بسم الله خير الاسماء وبه المستعان قوله

المبحث الثانى فى شطر من الالهى

وجود العالم بعد عدمه اقول المراد بالعالم هنا ما سوى الله تعالى وصفاته اى ما عدا
الواجب من الممكنات واما المجردات فيدخل فى صفات الواجب عند بعض المتكلمين
على ان للعالم مبدء وليس كالذات الواجب تعالى بل ينفك عنه واختلفوا فى بعدية
وجوده عن العدم وقبلية العدم على وجوده على اربعة اقوال لا خامس لها الاول انها بعدية
وقبلية زمانية موهومة وهو قول المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم اى الامر الفرضى
المتجدد المتصرم المنتزع المتوهم من بقاء الواجب ولا وجود له فى الخارج وبطلانه ظاهر
لان هذا الفرض والانتزاع فعل الوهم او العقل وهو متاخر عن وجود العالم فكيف يصير
وعاء للعدم المتقدم على وجوده وكيف يصير موصوفا بالقبلية ومتقدما عليه ومعلوم
ان القبلية تستدعى موصوفا متقدما على الوجود وايضا البقاء صفة الواجب تعالى وعينه
والثابت دائم فكيف ينتزع منه الامر المتجدد المتصرم وبالجملة بقاء الواجب لا امتداد
له حتى ينتزع منه الامر الممتد المتكمم المتقدر واى الزمان الثانى انها قبلية زمانية
متوهمة اى الزمان المخترع الذى يخترعه الوهم بلا منشأ انتزاع له فى الخارج كانياب اغوال
وهذا قول جماعة منهم ميرزا ابرهيم فانه قائل بالزمان الموهوم والفرق بينه وبين الزمان
الموهوم ان الثانى له منشأ انتزاع خارجى كما مر دون الاول الثالث انها قبلية دهرية
والدهر فى هذا الهادة فانه يقول بان العدم نقيض الوجود فلا بد من تحقق احدهما فاذا لم

الوجه

الوجود تحقق العدم لا بمعنى انه امر وشئ موجود له وعاء هو الزمان بل بمعنى تحقق العدم فى
الدهر الرابع قول ملا صدرا من كون القبلية زمانية بمعنى كون الزمان الموجود الخارجى
الذى هو مقدار الحركة للفلك ظرفا للعدم وموصوفا بالقبلية وهو مبنى على حركة الجوهر
بمعنى ان ذات العالم متجدد متصرم فى كل آن لا ثبات له عن البقاء فى آنين ففى كل آن يفيض
عليه صورة جديدة وستبعد لصورة اخرى فى الآن الثانى فكل فرد من افراد العالم حادث
مسبوق بالعدم المتحقق فى الزمان واما فى هو دائم الفياضية اى الخالقية قوله وجود العالم
بعد عدمه ينفى الايجاب على ان الايجاب فى كلامه اما عبارة من الاضطرار اى الفعل
بلا شعور وارادة وهذا هو المعنى المشهور للايجاب المتبادر منه فيكون مراد المصنف اثبات
القدرة بالمعنى المقابل للاضطرار اى اثبات الارادة فى الاختيار فى فعله تعالى واستبعد
حمل كلامه على هذا لان عادته ذكر المسائل الخلافية فى متن التجريد والقدرة بمعنى الاختيار
متفق عليه لم يخالف فيه الحكماء واما عبارة عن لزوم فعل ما للذات الواجب تعالى وعدم
خلوه عنه لكن مع الاختيار والارادة فيكون المراد بيان عدم اللزوم فيكون القدرة
المقابلة للايجاب بهذا المعنى بمعنى انفكاك الذات تعالى عن الفعل وخلوه عنه فيكون
كل من وجود العالم وعدمه واقعا متحققا واما على مذهب الحكيم فلا تحقق الا الوجود ففى
الحقيقة يرجع النزاع فى الايجاب بهذا المعنى الى النزاع بين الحكيم وغيره فى قدم العالم وحدوثه
فيشكل حمل عبارة المصنف عليه لان الكلام فى صفات الواجب تعالى والقدم والحدوث من
صفات العالم ويندفع بان المراد كون الذات بحيث يلزمه فعل ما دائما ازلا بل ينفك عنه
فى وقت ولا ريب فى ان هذا من صفات الواجب تعالى لا العالم نعم يستلزم ذلك قدم العالم
او حدوثه فهما من لوازم الايجاب والقدرة بالمعنى الثانى فعلى المعنى الاول المراد بالقدرة
فى قول الشارح يصح منه فعل العالم وتركه صحة لامكان الذاتى اى الصحة بالنظر الى مجرد الذات مع
قطع النظر عن الارادة سواء كان الفعل مع الارادة لازما للذات ام لا وعلى المعنى الثانى

للايجاب المراد بالصحة هو الامكان الوقوعي بمعنى وقوع الفعل والترك معا والحكيم قايل
بوقوع الفعل خاصة دائما واستدل الحكماء على قدم العالم والايجاب بالمعنى الثاني
بان الله تعالى تام الفاعلية اى فاعل لذاته بذاته ولو توقف فعله على امر وشرط غير الذات
خارج عنه لزم العجز والحاجة والنقص في الفاعلية وبكم ثم فان واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات وكونه تام الفاعلية بلا توقف على شرط يوجب لزوم فعل ما لذاته
وكونه دائم الفاعلية غير خال عن الفعل في وقت وهو معنى قدم فعل ما والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة لان المفروض كون الذات علة تامة بلا توقف على شرط وجوابه ان العالم
ممتنع البقاء دائما وبانه يجب انفكاك الذات عن الدوام كما ان ذات الواجب تعالى يمتنع العدم وواجب
البقاء بالذات فالذات تام الفاعلية ومع ذلك لا يلزمه فعل ما لا بانه عن الدوام والبقاء
ثم الفاعل بالاضطرار بلا شعور وارادة اما تام في فعله او ناقص اى علة تامة او ناقصة
فالاول كالنار بالنسبة الى الحرارة والشمس بالنسبة الى الضوء والثاني كالنار بالنسبة الى التسخين
والاحراق فانه يشترط فيهما وضع خاص بينها وبين جسم بل لها فمعنى قول الشارح واحتج الحكماء
انه تعالى ان كان فاعلا بالاضطرار فاما فعل تام او ناقص اى علة ناقصة فعلى الاول يلزم
القدم وعلى الثاني يلزم التسلسل لتوقف فعله على شرط فان كان تاثيره في ذلك تاما اى
يصدر منه ذلك الشرط بلا توقف على امر اخر لزم قدم الشرط ولزوم فعل بالذات ومع
ذلك يلزم خلاف الفرض لان المفروض عدم تماميته في الفاعلية فيلزم التناقض وقدم العالم
مع فرض حدوثه فتدبر وان كان فعله في ذلك الشرط ناقصا اى موقوفا على شرط اخر
نقلنا الكلام اليه بانه اما تام الفاعلية بالنسبة اليه او لا فعلى الاول يلزم القدم وعلى
الثاني التوقف على شرط اخر وهكذا فعلى هذا لا يكون قوله والا لتوقف على شرط اخر تسلسل كما
هذا اذا حملنا الايجاب في كلام الشارح والمصنف على الاضطرار كما واما اذا حمل على المعنى الاخر
كما نقول والا لتوقف التسلسل كما لان لزوم قدم العالم على تقدير كون تاثيره تعالى

على وجه الايجاب

على وجه الايجاب واللزوم للذات مع الارادة بين كم بلا احتمال التسلسل اصلا نعم لو قيل انه تعالى
لو كان فاعلا موجبا بالكسر فاما ان يكون تاثيره في العالم بالايجاب اولا فعلى الاول لزم القدم
وعلى الثاني التسلسل كان متجها اذ حاصله ان تاثيره تعالى بالايجاب اما في شئ شخص هو
العالم فيلزم قدمه او في فعل ما فيلزم قدم نوع الفعل لا شخصه لان كل شخص منه حادث هذا على
ولا قايل بكون تاثيره في جميع الموجودات بالايجاب فلا بد من حمل كلام الشارح على بيان القدرة بالمعنى
الاول المقابل للاضطرار حتى لا يلزم الاستدراك في الدليل لانه يرد عدم صحة نسبة
الايجاب بمعنى الاضطرار الى الحكماء وعدم صحة حمل كلام المصنف على بيان الامر المتفق عليه
فاذا حملنا الايجاب في كلام المصنف على المعنى الثاني كان قوله وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب تم لان الايجاب بالمعنى الثاني ملزوم للقدم فينافي وجوده بعد العدم واذا حمل
على المعنى الاول كان استلزام حدوث العالم لنفي الايجاب بمعنى الاضطرار لا نزاع لاحد
بذلك المعنى ح يلزم التسلسل وهو بكم او القدم وهو خلاف الفرض فتدبر قول المحشي
الغزي اى بمعنى انه ليس شئ منهما لازما لذاته هذا معنى اخر للقدرة غير ما هو المشهور
في معناها فان كان الفعل لازما لزم قدمه ودوامه وان لزم العدم لذاته تعالى لزم دوام
العدم فعلى الاول لا ينفك الوجود عن الذات في اى وقت فرض من الاوقات الموجودة في
الخارج لكون الزمان من اجزاء العالم فيكون دائم الوجود وعلى الثاني لا ينفك العدم عنه
تعالى في اى وقت فرض من الازمان الموهومة اذ لا وجود للزمان في الخارج على هذا فقوله
وان كان وقتا موهوما يتم في جانب العدم لا الوجود قوله والغرض ان كلام اى غرضي من تفسير
الصحة بما ذكر قوله معنى الصحة ههنا اى في هذا الكتاب او في بيان مذهب المليين ومقابلة
لمذهب الحكماء قوله بالنظر الى ذات الفاعل الخ اى مع قطع النظر عن الارادة وحاصل كلام
ان القدرة المعتبرة هنا بمعنى صحة صدور الفعل والترك ليست القدرة بالمعنى المشهور اعني امكان
صدور الفعل والترك نظرا الى الذات من حيث هي بدون الارادة لان القدرة بهذا المعنى

متفق عليها بين الحكماء والمليين فلا يصح تخصيصها بالمليين ومقابلتهم للحكماء فلا بد من حمل كلام
الشارح في تفسيرها بصحة الفعل والترك على معنى اخر وهو عدم لزوم شيء منهما للذات وفيه نظر لان القدرة
بالمعنى المذكور لو فسرت بامكان صدور الفعل والترك بالنظر الى الذات من حيث هي لزم كون القدرة
التي هي من الصفات الحقيقية امرا اعتباريا محضا موقوفا على اعتبار المعتبر وفرض الفارض بيان ذلك
ان المفروض كون الارادة وغيرها من الصفات عين الذات لا زائدة عليها فلا تعدد ولا تغاير
بين الذات وصفاته في الواقع فلا يمكن اثبات شيء لنفس الذات من حيث هي بلا اعتبار الارادة
الا بمجرد الاعتبار والفرض وتعمل العقل اي تجريده عن الارادة وملاحظته نفس الذات بلا ملاحظة
الارادة وان كان الارادة في الواقع عين الذات ولا يمكن اثبات شيء لنفس الذات بدون الارادة
في الواقع فاتصاف الذات بالقدرة بمعنى صحة صدور الفعل والترك وامكانه مع قطع النظر عن
الارادة يكون بمجرد الاعتبار والفرض لا اتصافا واقعيا ويكون الصحة التي هي صفة لها ايضا امرا اعتباريا
فرضيا لا واقعيا اذ امكان صدور الفعل والترك امر اعتباري فرضي لا وقوع له في الواقع لعدم
انفكاك الارادة عن الذات فيكون الفعل لازما للذات دائما نعم لو قيل بزيادة الارادة على الذات
وجواز الانفكاك منها بان يمكن خلوه عن الارادة لم يرد كما في الممكنات كان الامكان واقعا
والقدرة بذلك المعنى صفة حقيقية وايضا يرد على تفسير القدرة بالمعنى المذكور بامكان الصدور
كما مر انه يلزم كون صدور الفعل بالنظر الى الذات بالامكان دون الوجوب فاتصافه تعالى
والحالة هذه يكون بالامكان مع ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
والمراد بجميع الجهات جميع الاحوال والصفات الثابتة له تعالى المحمولة عليه والمراد بوجوب
الوجود من جميع جهات الغنى ونفي الحاجة على وجه العموم وهو ضروري الذهن ودل عليه قوله تعالى
والله الغني وانتم الفقراء وغيره من الايات والاخبار والمراد بوجوب الوجود كونه مقتضى الذات
دون الامر الخارج والوجود اذا كان تاما كاملا اشتمل على جميع انحاء الوجودات بمقتضى الذات
ولو خلى عن بعض انحاء الوجود لزم كونه ناقصا فلو كان الواجب تعالى بذاته خاليا عن الفعل

ويمكن

ويمكن الصدور واللاصدور بالنسبة اليه ومن المعلوم ان الفاعلية صفة وجودية
لزم خلوه بذاته عن ذلك الوجود فيكون فاعليته بالقوة لحصولها من خارج الذات فيكون حينئذ
ذا مادة واستعداد وقوة فان قلت لو كان فاعلا بذاته لذاته ولم يكن الفعل والترك جائزا بالنظر
الى الذات لزم قدم الفعل ولزومه للذات وتخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما يحكم قلت
اذا كان الممكنات غير قابلة للوجود الدائمي والابدية عنه بالذات لم يلزم شيء منهما فيكون الواجب تعالى
فاعلا بذاته لكن لا يمكن لزوم فعله للذات حتى يكون دائم الوجود وابديا لعين الواجب تعالى زمانيا
حتى يلزم انه خال عن الفعل في بعض الاوقات بان يكون تعالى في وقت بلا فعل فتدبر قوله فان
للفلاسفة الخ تعليل لقوله لصحة الامكان الخ وحاصله انه لا يمكن حمل صحة صدور الفعل والترك
الواقعة تفسير القدرة في كلام الشارح على امكانهما بالنظر الى الذات بدون الارادة لان الحكماء ايضا
فسروا بالصحة المذكورة وارادوا بها المعنى المذكور فلا يمكن جعل المليين مخالفين للحكماء في القدرة
كما وقع في كلام الشارح بل لا بد من تفسيرها بعدم اللزوم للذات وانما لم يكتف بذكر العبارة الاولى
للفلاسفة وتعرض للعبارة الثانية لهم مع ان الاولى كافية في المقصود لان العبارة
الاولى لم يقع في عبارة جميع الحكماء بل فسر بعضهم القدرة بها وفسرها الاخرون منهم بالعبارة
الثانية وغرض المحشي ادعاء الاتفاق من الحكماء على القدرة بمعنى امكان الفعل والترك بالنظر الى
مجرد الذات وذلك انما يثبت بعد ذكر العبارة الثانية وادعاء التلازم بينها وبين العبارة الاولى
فتدبر قوله فالنزاع بين الحكماء الخ اي لا معنى للنزاع الا القدم والحدوث لما عرفت ان الاصل النزاع
في لزوم الفعل للذات تعالى او عدمه والقدم والحدوث لازم لها قوله فالمناسب في هذا الكتاب
اي في متن التجريد الموضوع لبيان المسائل الخلافية مع عدم خلاف في ثبوت القدرة بالمعنى الاول
قوله عن ايجاد العالم بكل الاطلاق بمعنى في الجملة وتعلقا اي بعض اجزاء العالم لا كلا له
لا بجميع اجزائه فان القائل بالقدم انما يقول بقدم بعض العالم افيد ان لزوم الفعل للذات
لا يستلزم قدمه ودوامه فانا نقول باللزوم مع القول بحدوث العالم اما اللزوم فلانه تعالى

القدرة م

فاعل بذاته بلا حاجة الى امر زايد وشرط حادث واما عدم استلزام اللزوم للقدم فلان المراد
باللزوم عدم انفكاك العالم عن الذات وصدوره عنه فى وقت امكان الصدور وقد عرفت
ان العالم بالنسبة الى الذات عن الوجود الدائمى ونظير ما نحن فيه الزمان المتقدم والمتاخر فانهما
مثلا زمان نظرا الى التضايف بينهما والمتضائفان متكافئان فى الوجود مع كون السبق
والتاخر فيهما زمانيين لا يمكن اجتماع السابق والمسبوق فمعنى التلازم بينهما ان المتقدم
يستلزم وجود المتاخر بعده وبالعكس اى يوجد كل فى وقته فلو لم يوجد المتاخر يلزم الا
نفكاك لا محالة وكذلك معنى لزوم العالم للواجب تعالى فان معناه وجوده وصدوره عنه
فى وقت امكانه لا لامر زايد على الذات بل لنفس الذات فلا دوام وجوده كدوام الذات فعدم
صدوره عنه تعم فى وقت امكان الوجود موجب للانفكاك وعدم التلازم وتخلف المعلول
عن العلة التامة ولا يلزم شئ منها مع عدم الصدور فى وقت امتناع الصدور كما لا يخفى
فامتناع الانفكاك على نحو التلازم وعدم اللزوم على ما يقتضيه التلازم هو التخلف و
الانفكاك نعم فالصواب ان يفسر بجهة صدور الفعل وانزاله عنه تعم بعدم دوام شئ
منهما بدوام الذات لا بعدم اللزوم للذات كما وقع فى عبارة المحشى فتدبر وبالجملة فاللزوم
بمعنى عدم الانفكاك واستحالته وهو فى كل شئ بحسبه فلزوم الزمن المتاخر للمتقدم ان
يوجد بعده وبعد انقضائه بلا فصل لعدم تعقل التلازم بينهما بدون ذلك بان
يجتمعا فى وقت لاستحالته ولزوم العالم للواجب تعالى صدوره عنه فى وقت امكان
الصدور لا دوامه بدوام الذات لاستحالته وليس الواجب تعالى زمانيا حتى يكون زمان
يوجد فيه الواجب ولا يوجد العالم فيه حتى ينافى اللزوم ويلزم التخلف واعلم انه تعالى
ليس بزمانى لانه يلزم منه تغير احواله وصفاته تعالى لان كونه فى زمان يزول بكونه فى زمان
اخر فيكون محلا للحوادث ومتغيرا وهو يستلزم جهة القوة والامكان فى الواجب تعالى
لان كونه فى زمان ان كان على وجه الوجوب امتنع زواله وان كان على وجه الامكان فكان

تعم

تعالى ممكن الاتصاف به فاقدا له قبل الاتصاف وهو معنى الاستعداد والقوة فيكون
تعالى ذو مادة بل جسما او منشأ توهم كون لزوم وجوده للذات تعم مستلزما القدم العالم ودوامه
وان حدوثه يوجب عدم اللزوم ويستلزم التخلف والانفكاك توهم اعتبار كون اللازم والملزوم
معا فى الزمان بمعنى ان وجود الملزوم فى كل زمان مستلزم لوجود اللازم فيه ايضا وهو باطل لان
المتلازمين قد لا يكون شئ منهما زمانيا كالواجب تعالى والعقل الاول وكاليوم وامس اذ
ليس للزمان زمان وقد يكون اللازم زمانيا دون الملزوم كالواجب تعم والعالم بل معنى التلازم
تحقق كل من المتلازمين فى مرتبته اى عند امكان تحققه فاليوم وامس لما كان التقدم والتاخر
فيهما ذاتيين لا بواسطة زمان اخر كما فى سبق غير الزمان وتاخره من الامور الزمانية كان
التلازم بينهما بمعنى تحقق كل منهما فى مرتبته اعنى تحقق اليوم متاخرا وتحقق امس متقدما لا
بمعنى اجتماعهما فى زمان واحد لامتناع ذلك لما عرفت من كون التقدم والتاخر ذاتيين
لهما فعدم وجود اليوم وتحققه فى مرتبته اعنى متاخرا عن امس يوجب الانفكاك ورفع
التلازم لا عدم وجوده مع امس فى مرتبة واحدة فانه ممتنع فكذلك حال العدم بالنسبة
الى واجب الوجود فان دوامه بدوامه تعالى ممتنع لاباء ذات الممكن عن الدوام والبقاء و
كذلك وجودهما فى جميع الازمنة ممتنع لعدم كونه تعم زمانيا فمعنى لزومه له تعالى وجوده وصدوره
عنه تعالى فى مرتبته وزمن امكان تحققه فانما يلزم التخلف والانفكاك لو لم يوجد فى مرتبته
فتدبر قال ملا عبد الرزاق فى حاشية الخفرى الايجاب هو وجوب الفعل عنه تعالى اقول
لا يخفى ان الايجاب صفة الواجب تعالى والوجوب صفة للفعل اى العالم فلا يصح تفسير الاول
بالثانى الا ان يقال انه تفسير باللازم فان الايجاب ملزوم للوجوب والنكتة فى التفسير باللازم
الاشارة الى التلازم وما هو صفة الواجب كونه بحيث يجب عنه الفعل قوله هل يجب عنه
تعم دائما الى اخره عدل عن اللزوم الى الدوام لما عرفت من ان اللزوم لا يستلزم القدم قوله
ولا نزاع لاحد فيه انك قد عرفت ان النزاع فيه من ان الذات عين الارادة فالفعل بالنسبة

الى الذات بالوجوب لا بالامكان **قوله** الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعى المراد بالامكان الوقوعى الامكان الذاتى المتحقق معه جميع شرايط الوجود او العدم فمع تحقق شرايط الوجود يكون الامكان الوقوعى بالنسبة الى الوجود ومع تحقق شرايط العدم يكون بالنسبة الى العدم فالمراد بصحة صدور الفعل والترك وقوع كل منهما لتحقق شرايطهما لكن فى وقتين لامتناع تحقق الوجود والعدم فى وقت واحد لتنافيهما فتدبر **قوله** ومن قال بوجوب الفعل عنده نعم الخ لعل الغرض من هذا الكلام فى هذا المقام الاشارة الى ان الامكان الوقوعى يستلزم وقوع كل من الفعل والترك ولا يمكن جواز وقوعهما فى وقت واحد عند من منع من جواز التخلف فلا بد من وقوعهما عنده فى وقتين بخلاف من يجوز التخلف كالاشعرى فانه يجوز فى وقت واحد وقوع كل منهما واما عند غيره فلا يجوز ذلك بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد **قوله** بغيرنه مفهوم القدرة الخ يعنى يعتبر فى القدرة انفكاك متعلقها عن ذات القادر فمن لزم الفعل ذاته دائما ليس قادرا عندهم وليس المراد انفكاك اصل القدرة اذ لا قايل باعتبار حدوث اصل القدرة فى القادرية نعم قيل باعتبار حدوث الارادة فى المريدية فقوله ولو بمعنى انفكاك متعلقها الخ اما قيد لاعتبار انفكاك القدرة عن الذات ولا لازم منه وبين اعتبار انفكاك الذات عن الارادة وبالجملة فى الارادة ثلثة اقوال بالعينية وانفكاك التعلق وقول بالزيادة وقدمها مع حدوث متعلقها وقول بحدوثهما **قوله** فالظاهر انهم لا يطلقون انما قال فالظاهر لاحتمال الخ اطلاق بالمعنى الذى يذكر اعلم انه يرد على من اعترف القدرة على الفعل بسبوقية الفعل بالعدم وقال بمنافاة دوام الفعل للقدرة انه لا ريب فى جواز ترك الفعل دائما وعدم منافاته للقدرة على الترك مع ان القدرة فى الفعل والترك بمعنى واحد هذا ما خطر بالبال **قوله** من مبادى اربعة اقول يتقدم القدرة على العلم وهو على المشية وهى على الارادة والمراد بالعلم التصور والتصديق اى تصور الفعل واعتقاد فايدته والمشية الارادة الضعيفة وتسمى شوقا وبالارادة الارادة القوية التى لا يتخلف الفعل عنها وتسمى بالاجماع **قوله** تكون حاصلة له دائما اى باقية بدوام الذات ولا زمانه لا الدوام

الزمان

الزمانى للعدم كونه نعم وصفا زمانيا يبين **قوله** ان صفاته لما كانت عين ذاته الخ اقول هذا اى عينية تلك المبادى فى الواجب هو الموجب لذهاب الحكماء الى قدم العالم فان الذات اذا كانت عين الارادة ونحوها كانت كافية تامة فى الفاعلية من غير توقف على شرط فيكون الفعل لازما لها دائما ابدا وايضا لو توقف فعله على امر زايد على الذات لزم نقصانها فى الفاعلية واحتياجه فيها الى الغير فيكون نعم كما اذا مادة لكونه بالقوة بالنسبة الى الفاعلية فيكون مستكملا وايضا يكون فاعلية نعم معلولة للعلة الغائية لانها موجبة لفاعلية الفاعل فيكون نعم معلولا فى صفته فيكون هناك علة فوق الذات نعم مع انه نعم علة العلل ومبدا المبادى وغاية الغايات فلو لم نقل بالقدم لزم التخلف عن الموجب التام والعلة التامة ولدفع هذا الاشكال ذهب القايلون بالحدوث الى القول بالعلم بالاصلح ونحوه مما يأتى **قوله** تخطئة للشم الخ اقول لا يخلو كلامه عن اضطراب **اما اولا** فلما فى قوله بعد ذلك فلا تخطئة لانه ان حمل الصحة فى كلام الشم على الامكان الذاتى كان التخطئة صحيحة وان حمل على الامكان الوقوعى فلا تخطئة والغرض ان المحشى حمل الصحة فى كلام الشم على الامكان الوقوعى فلا يناسب جعل قوله فالمناسب الخ تخطئة وغاية التوجيهات حمله على التخطئة مع قطع النظر عن ذلك التفسير ولا يخفى ما فيه ثم ان حكمه بالتخطئة على النسخة الاخرى معللا بقوله فانها كانت الخ لا يخفى ما فيه لان ذلك التعليل يقتضى التخطئة على النسخة الاولى ايضا وغاية التوجيه ان المحشى لما حمل الصحة على الامكان الوقوعى وحكم بانه لا خفى لها اى مقام بيان المذهب كما هو بالمليين الخ ذلك لم يناسب حمل قوله فالمناسب الخ على التخطئة هذا على النسخة الاولى واما على الثانية فلما حكم بان الصحة هنا اى فى مقام تفسير القدرة ليس الا بمعنى الامكان الذاتى ناسب حمل كلامه فالمناسب الخ على التخطئة فتدبر قول المحشى لزم ترجيح الفاعل الخ انما لم يقل لزم التخلف عن الموجب التام تنبيها على التلازم بين الامرين كما لا يخفى **قوله** او تخلف العلة التامة الخ لعل المراد به التعرض الى ان التخلف عن العلة التامة وان كان الخ

الاشاعرة الا ان التخلف عن الموجب التام مما لم يقل به احد قوله والحاصل انه حاصله ان التوقف
على شرط حادث ليس بمذهب المص لانه ذهب الى العلم بالاصلح كما ياتى فلا يكون استدلاله بذلك
الدليل برهانيا وليس استدلالا الزاميا ايضا لان التوقف على شرط حادث ليس لازما لقول
الحكماء بالايجاب بمعنى دوام الفعل بل هو لازم عند الحكيم لمطلق الايجاب سواء كان بمعنى لزوم
الفعل دائما او بمعنى لزومه في وقت والمص قايل بالايجاب بالمعنى الثاني فيلزمه عند الحكيم
التوقف على شرط حادث وان لم يقل به والدليل الالزامي ما يبتنى على مقدمة لازمة للخصم
خاصة وفيما ان المص قايل بالعلم بالاصلح فلا يلزمه التوقف على شرط حادث فتدبر ثم ان
المراد بالعلم بالاصلح ونظام الخيرات وجود العالم على الوجه الخير والصلاح انما هو ايجاده في
وقت خاص لا دائما فالوجه الاصلح قيد للعالم المعلول لا انه علة لايجاده في الوقت المعين
فلا يلزم التخلف عن العلة التامة بل لو اوجد دائما لزم التخلف وخلاف المصلحة فالعالم
على وجه يشتمل على وجوه الخير والصلاح جميعا مرادا له والعالم بهذا القيد لا يمكن ايجاده
دائما بل في وقت حدوثه لا باباء الذات عن الدوام ومن جملة مصلحة حدوثه انه لو اوجد
دائما امتنع عدمه بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فينتفي البعث والحشر والثواب
والعقاب وينتفي فائدة الخلق والايجاد ولا يذهب عليك ان القول والتمسك بالعلم
بالاصلح انما هو للفرار عن العدم وفي مقابلة قول الحكماء بقدم العالم ولا يقتضي علة لوجود
العالم في الوقت الخاص الذي اوجد فيه لامكان وجوده قبل ذلك او بعده مثلا
لو فرض وجوده في وقت لو عد الى الان كان مدته خمسة الاف سنة فيق لم لم يخلق
بحيث يكون من ابتدائه الى الان اربعة الاف وستة الاف ثم قيل بالمنع من كون ايجاد
العالم في وقت حدوثه وعدم دوامه اصلح لان الوجود خير محض فكلما كان ادوم
كان خيريته اكثر ثم ان المراد بالاصلح ان كان النفع العايد الى العالم كما صرحوا به لامتناع
عوده الى الله تعم لزم كون العلة الغائية اعني الاصلحية امرا زايدا على ذات الواجب

فيلزم

فيلزم النقص والاستكمال بالغير مما مر وقد قرر ان افعال الله تع ليس لها علة غائية سوى
الذات ولما كانت الذات تم محض الخير والنظام التام اي جهة الجميع لكل الخيرات
لم يصدر منها سوى ما هو الخير والصلاح بمقتضى الجود الذاتي واما الذاهبون الى
ان ايجاد العالم في وقت ايجاده وعدم دوامه لانه لا وقت قبله فان ارادوا به نفي الوقت
ورد عليهم انه كان يمكن ايجاده قبل ذلك الوقت بحيث يدوم الوقت الا ان يصرف من كلامهم
ونفي مرادهم انه يمتنع الوقت السابق على ذلك الوقت لا بانه من الدوام كما مر فلا يمكن وجود العالم
قبل ذلك الوقت اذ لا وقت قبله اي يمتنع وقت قبله او نفي مرادهم ان الله تعالى ليس بزماني
حتى يلزم من وجود العالم في وقت خاص لا دائما التخلف عن العلة التامة قوله خوفا من العجز
عن التعليل اي خوفا عن لزوم اسناد العجز الى الله تعالى لنا شي عن تعليل الله تم وهذا
اشارة الى دليل الاشاعرة للقول بان افعاله تعم لا يصدر على وجه الايجاب لزعمهم انه
ينافي الاختيار قالوا الفاعل المختار من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل اي يتمكن من الفعل
والترك معا في وقت واحد فمن يجب عنه الفعل غير مختار ولا قادر قوله او اعترفوا بعضهم
ثم الترديد باعتبار ان من منع من صدور الفعل عنه تم بالايجاب واللزوم افترقوا الى فرقتين
فرقة ذهبت الى لزوم الفعل بعد تعلق الارادة به وقال بامتناع التخلف عنها وان لم يقل
بلزوم تعلق الارادة به وفرقة اخرى منهم ذهبوا الى عدم اللزوم بعد تعلق الارادة ايضا و
جوزوا تخلف الفعل عنها قال ملا عبد الرزاق اكثر على تقدير ايجابه ايضا فيه ما فيه
اذ على تقدير الايجاب يكون الفعل قديما يمتنع انفكاكه عن الذات والعلم بالاصلح انما هو
لتصحيح الحدوث فكيف يمكن الاسناد اليه للقايل بالايجاب الا ان يريد التمسك به
في مقام المنع بناء على ان المانع لا يذهب اليه كما يصرح به فتدبر قوله وايضا لو صح الخ فيه ما اورد
الاغا وكذا اورد على قوله اقول فيه بحث الخ قوله على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل المحكم
اراد بتقدير آخر تقدير ما قيل في ذلك الدليل من لزوم التوقف على شرط حادث مما ذكره من لزوم

افعاله

بدل لتصحيح

تقدم الشيء على نفسه وان اريد بحدوث الفعل المطلق حدوث العالم بجميع اجزائه اى جميع ما سوى الله
ثم فهذا التقرير مبني على حدوث العالم بكليته بخلاف التقرير الاول فانه مبني على حدوث
فعل ما اى حدوث لا فعلا ما لانه لا يتقابلا للقول بقدمها اذ على تقدير حدوث فعل ما لا يلزم
تقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى فالتخالف بين هذا الدليل وما ذكر في كلام الشارح من وجهين
احدهما ان مقدمة توقف الشيء على نفسه ثانيهما في ابتنائه على حدوث الفعل المطلق دونه فقوله
لو كان الفعل المطلق حادثا اى جميع العالم باجزائه قوله لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده
فيه انه على تقدير الايجاب لا ريب في اللزوم والاشعري وغيره سوافقان في اللزوم على تقدير
الايجاب المذكور الا ان الاشعري ونحوه لا يقول بالايجاب قاله الاغا ولو اجرى الدليل على
تقدير الاختيار ايضا اى لا يمكن النقض والمعارضة من الحكيم على المتكلم المستدل على ابطال قول الحكيم
لامكان الجواب بالعلم بالاصلح والمنع من التوقف على شرط حادث قوله على مذهبهم
اى بناء على قوله بالعلم بالاصلح وعدم التوقف على شرط حادث او بناء على قوله بالاختيار
والعلم والارادة قوله مما لا احد لم وجه صحته انتهى اقول بل هو صحيح لان المراد ان المعلول هو
العالم على الوجه اللائق والصلاح والارادة متعلقة بجعله هذا النحو فلا يلزم التخلف مع
الحدوث ولا التوقف على شرط حادث فوجود العالم على ذلك الوجه لا يمكن دائما بل في وقت
خاص لان وجوده مشروط بوجود ذلك الوقت باعتبار الاصلحية حتى يلزم الشارح فان الوقت
ايضا من اجزاء العالم ولا يمكن وجوده دائما وبعبارة اخرى العالم بجميع اجزائه التي من جملتها
الزمان الاصلح بحاله الحدوث لا الدوام فلا تخلف ولا توقف انتهى لا بانه عن الوجود الدائم
قوله او غير ذلك اى باعتبار انه لا وقت قبله قوله فهذه شبهة قوية على قدم العالم
اى لما علم فساد التشبث بالعلم بالاصلح ونحوه في دفع نقض الحكماء بانه لو لم يكن العالم قديما
لزم العدم او التسلسل كان ذلك النقض شبهة قوية بناء على القول بقدم العالم قوله
بالزمان الموهوم انتهى اى يكون اجزاء الزمان الموهوم شرطا لوجود العالم كل جزء مشروط

يسبق

يسبق جزء اخر منها الى وقت وجود العالم اذا قلنا بجواز التسلسل في اجزاء الزمان الموهوم
وفيه ان الزمان الموهوم عدم محض فلا يمكن كون اجزائه شرطا لوجود العالم كما لا يخفى اذ
قيل وجود العالم ليس الا ذات الواجب وتعلق اثر من ذاته فلا يتخلل شيء اخر بين الذات و
العالم حتى يكون شرطا في وجود العالم قوله مطلقا وفيه اى في الزمان الموهوم وفيه انه يكفي
القول بجواز التسلسل التعاقبي مطلقا فلا حاجة الى القول بالزمان الموهوم قوله وليس بمحل النقض
اى مع الاقتصار على لزوم القدم وترك تتمة الدليل من التوقف على الشرط الحادث ولزوم
التسلسل قوله لكن الكلام في صحته انتهى اى في صحة توقف العالم على الشرط الحادث مع حدوثه ولزوم
التسلسل وبطلانه قوله يجوز ان يكون عاما انتهى فيه ان العلم بالاصلح انما هو على تقدير الحدوث
ومع الايجاب لا معنى له فتدبر قوله واما من لم يجوز انتهى اى من قال بالحدوث ولم يقل بالعلم
بالاصلح ولا بغيره لجواز التخلف كما قال به المتكلم والكعبي وجوز التخلف لذلك كما يأتي بيانه
وبالجملة المتكلم ونحوه قالوا بوجود العلة التامة في الازل من الذات والعلم والقدرة
والارادة ومع ذلك قالوا بوجود الحوادث فيما لا يزال نظرا الى العلم بالاصلح بمعنى ان الارادة
في الازل تعلق بوجود الحادث في وقته لا دائما كما لا يذهب عليك انه لا تخلف ح اصلا
لو وجد الحادث دائما او في وقت اخر لزم التخلف لكن اريد بالتخلف هنا انفكاك الاثر
مع كونه علة تامة بل موجبا تاما في الازل من المعلول كما ذكر كما يأتي بيانه في العبارة المنقولة
عن انتساب المعاصر قوله فلا بد يعتقد انتهى اى يعتقد بصحة تلك الشرطية وتحقق
التالي على تقدير صحة المقدم فيكون الدليل برهانيا من طرف الاشعري لا جدليا فان
الملازمة في الشرطية ان كان مطابقا للواقع ومسلمة عند الخصم والمستدل ايضا كان الدليل
برهانيا وان لم يعتقد المستدل وقوع المقدم واما مع اعتقاد الخصم الملازمة دون المستدل
فيكون الدليل جدليا والزاميا قوله فيرد عليه انتهى حاصله ان الحكيم قائل بتوقف
الحادث على الشرط الحادث مطلقا اى مع الايجاب سواء كان بمعنى الجبر وعدم استحالة الانفكاك

كما هو مذهبه او بمعنى الايجاب في وقت كما هو مذهب المتم وغيره ممن يقول بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد فالشيء اذا وجب دائما او في وقت يمتنع تخلفه الا مع التوقف على شرط
حادث عند الحكيم فعلى تقدير جعل الدليل من قبل المتشحد لياً بناء على انه لا يقول بالتو
المذكور فلم يتوجه عليه من الحكيم النقض برهانيا نظرا الى معتقد الحكيم كما ذكرنا وبالجملة
فالحكيم قايل بامتناع صدور الحادث عن العلة القديمة على وجه الايجاب واللزوم الا
اذا توقف على شرط حادث سواء قيل بالايجاب الدائمي او في وقت فلما ان يورد على المتم بان
تاثيره تعالى في العالم ان لم يكن بالايجاب واللزوم دائما لزم توقفه على شرط حادث ويلزم التسلسل
فلا يتم الاستدلال من انه عليه جدلا بلا نقض لا هو المقصود فتدبر قوله ان يكون جميع مقدماته
الخ اي يكفي في الدليل الجدلي كون بعض مقدماته جدليا اي مما يعتقده الخصم خاصة وان كان
باقي المقدمات برهانيا اي مما يعتقده المستدل دون الخصم ولا يلزم كون جميع مقدماته مما
يعتقده الخصم بخلاف الدليل البرهاني فانه لا بد من كون جميع مقدماته مما يعتقده المستدل
سواء اعتقدها الخصم ايضا ام لا قوله نعم تخلف العلة التامة الخ لا ريب ان تخلف المعم
عن العلة يستلزم تخلفها عنه كالعكس فالتفرقة بين الامرين بناء على نكتة هي ان تخلف
المعم عنها اعتبر فيه كون التخلف من طرف المعم اي لامر راجع اليه اعني بابائه عن تاثير العلة
فيه وهو محال لاستلزامه النقص والقصور في العلة واما تخلف العلة عنه فاعتبر فيه كون
التخلف من جانب العلة اي لامر يرجع اليها كالعلم بالاصلح فيما نحن فيه وان شئت قلت
الاول لامر راجع الى العلة وهو نقصها وقصورها والثاني لامر راجع الى المعم اعني لا
محال فتدبر قوله بل موجب تام هذا بناء في ما ذكره اولا من اتفاق العقلاء على امتناع التخلف
عن الموجب التام الا ان يقال ادعاء الاتفاق انما هو في امتناع تخلف المعم عن الموجب التام
والكلام هنا في جواز تخلف العلة بل الموجب التام عن المعم كما هو مذهب المتم قوله مما
لم اقف عليه ماخذه حاصل ما ذكره ان تعلق الارادة من جملة اجزاء العلة التامة وقد تقدم انها

لنفعل

لنفعل فقبله ليست العلة تامة وبعده يجب الفعل عند الاشعري ايضا انما النزاع بينه و
بين غيره في وجوب التعلق وعدمه فالاشعري ايضا لا يجوز التخلف عن العلة التامة
غاية الامر انه لا يوجب تعلق الارادة بالفعل وغيره يوجبه قوله ان تعلق الارادة بمن
تم نفس وجود الشيء لا امر زايد عليه فهو عين المعم لا من مقدماته وجزء العلة التامة
كما توهم فيكون الذات تم مع العلم والارادة والقدرة القديمة علة تامة عند الاشعري
مع انه لا يوجب الفعل فيجوز التخلف عن العلة التامة عنده ومن ثم يقول بوجوب الفعل بعد
تعلق الارادة لانه نفس الوجود ولا معنى لتخلف الوجود بعد تحققه قوله بالنظر الى ذاته
اي مع العلم والارادة والقدرة قوله ووجوب هذا الطرف مبتدا خبره قوله لا وجوب ذاته
وعلى وجوب شرط الخ متعلق بقوله ووجوب فتدبر قوله على هذا كيف يتمشى الخ اي اذا امتنع
تخلف المعلول عن العلة عند الاشعري لا يتمشى الدليل منه ايضا لورود النقض عليه ايضا
اذ تشبثه بمنه مبني على جواز التخلف قوله اراد تزواجية القصد واي يجب تعلق الارادة
كما هو مذهب غير الاشعري قوله موجود قد يجاب الخ قوله متصل واحد لا ريب ان الزمان هو
الكم المتصل وهو موجود واحد كالموجودات متصل لا ذو اجزاء وحدود بالفعل بل يقبل فرض
الاجزاء والحدود فيه لكن ليس موجودا قارا يجتمع اجزاءه في الوجود بل يتجدد وينقضي ويتجدد
جزء منه بعد تصرم اخر ولا يخل ذلك باتصاله لان عدم كل جزء عين وجود اخر لا امر فاصل
بين وجوده وحده وثبت تاليه حتى يلزم الانفصال ولا يخل عدم اجتماع اجزائه في
الوجود باتصاله لان من خاصة وجوده التجدد والتصرم فله هذا النحو من الوجود دون
الوجود القار حتى يلزم اجتماع وجوده وهو حيث انه متصل واحد لا تعدد له بالفعل
لا معنى لتوقف الحادث على جزء منه وذلك الجزء على جزء اخر منه وهكذا لكن اورد على القايل
المعاصر ان الحادث عند الحكماء مسبوق بمادة كالمدة فيلزم التسلسل في المواد حيث يتوقف
الحادث على مادة وهي على اخرى وهكذا فيكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء نظرا الى

التوقف على المادة المتقدم فتدبر قوله له اجزاء اي ولو بالفرض فيتوقف كل جزء على وجود ما سبق
عليه من الاجزاء الفرضية وما بعدها فيلزم التسلسل قوله ولا وقع فيه لان قول المحشي ثم او صريح في
عدم جريانه من قبل المصنف كقوله هذا الاستدلال انما يناسب الخ وغير ذلك قوله وتورطوا
فيما تورطوا من القول بقدم العالم وامتناع عدمه ونحو ذلك مما يخالف الشرع قوله على
ما نسبه المحشي اي القول بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة بناء على العلم بالاصلح وقد عرفت
ان تلك النسبة غير ثابتة ولا صحيح في نفسه عند الاشاعرة قوله ينطبق الدليل اي كما يلزم فيه
استدلاله كما ذكره المحشي اولا قوله ولا نقض اي لا يلزم النقض بذلك الدليل على الكل كما ذكره المحشي
ثانيا قوله والفق ان الخ وجه الاولوية ان ما وجه المحشي كلام المصنف راجع الى الحدوث والقدم
والبحث عنه قد تقدم في الجواهر واما ما وجه به كلامه سابقا من حمل الايجاب على الاضطرار فهو
اولى من الوجهين عنده قوله غرضه ههنا اي ههنا قبل قوله والحاصل فيحمل كلامه الى ايرادين
على الشارح احدهما ان استدلاله موقوف على مقدمة غير مسلمة عند المصنف ثانيهما انه بعد تسليم المقدمة
يرد عليه المعارضة قوله على زعم المحشي انما قال ذلك لعدم ارتضائه توجيه المحشي كما مر
قوله يحتمل الترتيب الخ اما الترتيب فبالنظر الى كل من المتنازع فيه حقيقة والزاما واما الاقتران
فبالنظر الى المتنازع فيه حقيقة قوله فان عدم قول الاشعري الخ قوله على الاطلاق تقييد للمنفي
قوله على تقدير الايجاب اي مطلق الايجاب المشترك كما يأتي قوله ولا لازمة لزوما الخ ان قيل
لازم المطلق لازم للخاص ايضا فيكون لازمة ايضا لخصوص الايجاب قلنا مراده عدم اللزوم
له خاصة بل لازمة له ولغيره مما يقول به المصنف او نقول مراده باللزوم المعنى الاصطلاحي فان
اللازم في اللغة بمعنى امتناع الانفكاك وفي الاصطلاح بمعنى المعلول والمقتضى والملزوم
بمعنى العلة والمقتضي فالمعنى ان منشأ القول بتلك المقدمة ليس خصوص ذلك الايجاب
بل مطلق الايجاب ولا شك ان في لازم العام منشأ لزوم ذلك اللازم للخاص هو ذلك
العام وهو الملزوم حقيقة بالمعنى المصطلح دون الخاص قوله على زعمهم انما قال ذلك

قال

لعدم

لعدم اللزوم عند غيرهم كالمصنف لقوله بالعلم بالاصلح لكن ذلك لما كان باطلا عند الاشعري
ثبت اللزوم عنده قوله قلنا الخ فيه ان بناء الايراد الثاني من المحشي اعني قوله هذا الاستدلال
انما يناسب الخ على الاغماض عن الايراد الاول اعني استدلاله قوله والا لتوقف على شرط حادث
والبناء على صحة تلك المقدمة فلا يمكن التمسك في اتمام الايراد الثاني على تلك المقدمة
ثم يرد عليه ايضا ان حاصل السؤال ان لازم المطلق لازم للخاص بالضرورة فكيف يصح عدم لزومه
والجواب لا يقابله اذ حاصله ان لازم المطلق ليس لازما وما لحق هنا انما ذكره وفساده ثم ان بعد
فرض لزومه للمطلق لا يمكن منع لزومه للخاص والجواب عن الاول المنع من بناء هذا الايراد على الاغماض
عن الايراد الاول وتسليم صحته بل ربما كان بناؤه على وروده مع علاوة هي ورود المعارضة
وعدم تسليم المقدمة من عند المصنف فيكون قوله ولا لازمة اشارة الى بطلان تلك المقدمة كما فهمه
الفاضل المعاصر فتدبر قوله ويمكن ان يقال الخ بيانه ان الايجاب الخاص بالحكيم بمعنى
امتناع انفكاك الذات عن فعلها والايجاب المشترك بين الحكيم والمصنف بمعنى كون الصدور
على وجه اللزوم والتباين بينهما الخ نعم لو كان الايجاب الخاص بالحكيم بمعنى لزوم صحة
الفعل على وجه الدوام كان اخص من المعنى الاول قوله وفيه الخ فيه ان ما ذكر بمعنى بعد
من جواز انفكاك اللازم عن الملزوم دافع لهذا الايراد ويمكن ان يكون قوله فتدبر اشارة
الى ذلك ويمكن ان يقال ان الوجه بقوله ويمكن الخ لما توهم ان ما اوردته بقوله فان قيل الخ يندفع
بمجرد اثبات المغايرة اجاب عنه بقوله وفيه الخ اشارة الى عدم كفاية مجرد ذلك فتدبر قوله
من التعسف والتكلف وجهه ان المتبادر من قول المحشي ولا لازمة الخ ان تلك المقدمة لازمة
لكن لا لخصوص الايجاب الخاص بالحكيم لا انفي اللزوم مطلقا كما فهمه الفاضل المعاصر قوله
الفهم الخ فيه انه لا يدفع ما اورده عليه من التعسف والتكلف وما بعده اعني قوله على انه
الخ لا يخفى وارد عليه ايضا انه على ما ذكره من جواز انفكاك اللازم الخ لا يحتاج الى اثبات
التغاير بين المعنيين بل جار في صورة العموم والخصوص بينهما ايضا بناء على جواز انفكاك

لازم العام عن الخاص على التقادير المستحيلة وفيه انه بعد لا انفكاك لا يكون لازما للعام
بل للعرض الاخر لو فرض لزومه للعام وانفكاكه عن الخاص مما لا يجتمعان الا في صورة التغاير
فيمكن انفكاك لازم اللازم عن الملزوم قوله وان كان اى المعنى الاخر مستلزما له اى المعنى
المقدم قوله اذ قد فرض فيه اى في المعنى الاخر محال هو حدوث الفعل لان لزوم تلك المقدمة
موقوف على فرض الحدوث وهو محال على تقدير الايجاب الخاص بالحكيم قوله انفكاك اللازم
اه الظاهر انه اراد انفكاك لازم اللازم هنا عن الملزوم اى انفكاك المقدمة عن الايجاب
الخاص بالحكيم لاستلزامها المحال وهو الحدوث على فرض الايجاب فلما كان لزومه له مستلزما
للمحال اعنى الحدوث جاز الانفكاك لئلا يلزم المحال وليس جهته انفكاك المعنى المقدم عن المعنى
الاخر ولا انفكاك تلك المقدمة عن المعنى المقدم فتدبر والحاصل ان المحال جاز ان يترتب
على المحال وهذا هو المراد بقوله على التقادير المستحيلة قوله وعدم تمشي الدليل اه على هذا
لا يمكن للاشعرى اثبات الترجيح بلا مرجح بهذا الدليل اى بابطال نفى الايجاب بل لا بد له فيه
مع ذلك من ابطال القول بالاولوية ايضا لعدم امكان ابطاله بذلك الدليل على زعم الافا
لزعمه جريان الدليل من قبل القائلين بالاولوية واما على ما زعمه الفاضل المعاصر من عدم
جريانه من قبلهم فيمكن للاشعرى اثبات مطلبه بمجرد ذلك الدليل بلا ضميمة ابطال القول
بالاولوية مثل ذلك بان يقال لو كان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالاولوية والغرض كونها كافية
في وقوع الفعل لزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم عدم كفايتها
الاولوية مع فرض كفايتها وما اورد عليه ايضا بالمنع من تمشي الدليل من القائل بكفاية الاولوية لورود
النقض عليه بما مر من قولنا لو كان تاثيره الى قولنا مع فرض كفايتها وبالجملة الاولوية كافية
عندهم في وقوع الفعل فلولا القدم لزم التوقف على شرط حادث لئلا يكون الاولوية غير
كافية وفيه ان الاولوية كافية عندهم في صحة وقوع الفعل وجوازه لا في لزوم الفعل فيمكن
ويصح عدم وقوعه مع الاولوية فلا يلزم التوقف على الشرط مع الحدوث كما لا يخفى قوله خلط

بين

بين الوجوب اه الوجوب المراد هنا اى في قولهم لا بد من مرجح يوجب الفعل وفي قولهم الشيء ما
لم يجب لم يوجد هو بمعنى ضرورة الوجود والوجوب في قولهم الاصلح واجب على الله
تعالى بمعنى استحقاق الذم على الترك وانما قال يتراءى من ظاهره لان الظاهر من التعليل اتحاد
معنى الوجوب فيه وفي المعلل مع انه ليس كذلك كما مر قوله لا انه مستند من كلامهم اه قوله
المختار اى قدم الفعل المقدم اى اللازم قدم طبيعة الفعل او قدم فعل ما اى الفرد المنتشر
وعلى التقديرين يراد بحدوث العالم في قوله اذ لو كان حادثا حدوث العالم بجميع اجزائه
لانه بمنزلة ان يقال والا اى وان لم يكن قديما ونفى قدم الطبيعة يستلزم حدوث جميع افراده
اذ مع قدم بعضها يلزم قدم الطبيعة لتحققها في ضمن الفرد فلا يصدق حدوث الطبيعة و
مع نفى قدم فرد ما حدوث جميع الافراد ثم قول ملا عبد الرزاق بل الظ لزوم قدم كل فرد اه اى
الظاهر ان تاثيره تعالى في العالم لو كان بالايجاب لزم قدم كل فرد منه لا قدم فرد ما خاصة
والدليل جار فيه بكون تاثيره بالايجاب في كل فرد من العالم فعلى هذا يراد بقوله اذ لو كان
حادثا اه حدوث فرد ما منه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه من التوقف على شرط حادث كما
يلزم ذلك على تقدير قدم الطبيعة او فرد ما قوله وهذا اشنع واقبح اى لزوم قدم جميع
اجزاء العالم اشنع قوله اقول قد عرفت اه حاصله ان هذا الدليل على تقرير الشارح غير
تام لا برهانا ولا الزاما لا من قبل الفلاسفة ولا الاشعرى فلا يصح الحكم بقدم كل جزء من اجزاء
العالم منه وانما يلزم ذلك لو سلم على تقدير صحة الدليل نعم يصح الدليل على تقرير آخر
على تقدير حدوث فعل ما او طبيعة الفعل كما قرره في الحاشية السابقة ثم لا بد من حمل
القدم على قدم الطبيعة او فعل ما لا جميع الاجزاء فظهر انه لا بد من التخصيص ليتم الدليل على
تقرير آخر وبدونه لا يتم فسقط قوله لا وجه لهذا التخصيص ثم وفيه ان الكلام هنا مبني على
صحة تقرير الشارح وما تبعه كان حمل القدم على قدم الفعل المط مبنى على صحته فالايراد على من
حمله على قدم الفعل المط وحمله على قدم جميع الاجزاء بان الدليل على تقرير الشارح غير تام

لا وجه له وخارج عن آداب المناظرة قوله بل يمكن اجراؤه لا يخفى ان الدليل على تقرير مخالف
له على تقرير الشارح فلا يصح قوله يمكن اجراؤه لكن لما كان صدر الدليل اعنى قوله لو كان تاثيره تعالى
في العالم بالايجاب لزم القدم متحدا في التقريرين قال يمكن اجراؤه قوله بل يصير الدعوى
الخ اى على تقدير حدوث الفعل المطلق يصير الدعوى اى لزوم القدم على تقدير الايجاب بديهية
لا ان الدعوى يصير بديهية على تقرير آخر لعدم ملائمته لقوله لا زعم المحشي انه لم يتعرض
المحشي لتقرير آخر ثم لا يخفى ان المحشي ادعى البداهة على تقدير قدم الفعل المطلق لا على تقدير
حدوثه واما على تقدير قدم كل فرد فلا بداهة في الدعوى بل لا بد فيه من البرهان
وانما قال كما ذهب المحشي بناء على ما زعمه ملا عبد الرزاق من عدم تمامية الدليل على تقرير
الشارح كما عرفت قوله بل لا يجعل المدعى الخ المدعى هو لزوم القدم على تقدير الايجاب
فذلك التخصيص لا يجعل دليل الشارح بتمامه تاما لعدم جريانه فيما اذ لو كان حادثا الخ لا
برهانا ولا الزاما كما هو نحو يجعل صدر الدليل مستغنيا عن البرهان اى عن قوله اذ لو كان
الخ قوله لمحاليته خبر لذلك التوقف اول والمعنى ان ذلك التوقف محال اوليا اولا يصح لانه
ناش من الحدوث الذى هو محال على تقدير الايجاب فيكون المحالية من اضافة الصفة
الى الموصوف والتعليل في الحقيقة هو الموصوف وهو الخبر دون المحالية لان سبب
التوقف هو الحدوث لا محاليته لانه لما كان الحدوث موجبا للتخلف الزم بالتوقف
ويحتمل ان يكون المعنى ان التوقف بكون الحدوث محالا على تقدير الايجاب فان الزام
التوقف انما هو لدفع محذور التخلف عن العلة الموجبة القديمة مع حدوث المعلول والتوقف
الخ لا استحالة الحدوث مع فرض الايجاب فالزام التوقف فرار عن لزوم التخلف وتصحيح
للحدوث مع انه لا يندفع به محذور الحدوث لانه مع فرض الايجاب سواء قيل بالتوقف ام لا
يكون العلة محالية الحدوث لا نفسه كما مر ويحتمل ان يكون لمحاليته خبر ذلك التوقف من
دون تقدير خبر اى ذلك التوقف حق اى التولد والزامه لا جل محالية الحدوث مع

فرض

فرض الايجاب للزوم التخلف ويكون حاصل الغرض ان الزام التوقف انما هو لدفع محذور محالية
الحدوث مع انه لا يدفعه لكون القدم لازما ثابتا للايجاب والحدوث معه في سواء توقف ام لا
او يكون المراد ان التوقف لدفع محالية الحدوث مع الايجاب مع انه لا يدفعها اذ بعد حدوث الطبيعة
او جميع الافراد لا يبقى شيء حتى يتوقف عليه الحادث فيلزم التخلف الخ ولا حاجة الى هذا التقرير
الى التمسك بلزوم توقف الشيء على نفسه بل هو امر آخر اشار اليه بقوله مستلزم الخ فذلك
التوقف لا يفيد شيئا قوله وحاصله الاعتراض على الشارح الخ حاصل ما ذكره في توجيهه هو
ما اشرنا اليه اخيرا وتوضيحه ان الحكم بالتوقف على الشرط انما هو لتصحيح فرض الحدوث مع
الايجاب ودفع محذور التخلف وهو انما يصح مع فرض حدوث فرد من افراد الفعل المطلق اى
الطبيعة حتى يصح توقفه على شرط حادث موجود قبله وهكذا فيلزم التسلسل واما مع فرض
حدوث الفعل المطلق والطبيعة فلا يصح ذلك اى التوقف على شرط حادث اذ لا شيء قبل الفعل
المطلق حتى يتوقف عليه لكن المفروض في الدليل هو حدوث الفعل المطلق اى الطبيعة لا فرد
منه وحينئذ لا مجال للتوقف على الشرط لما عرفت فلا يصح فرض الحدوث مع الايجاب ولا يندفع
محذور التخلف بالتوقف وحينئذ يمتنع التوقف لعدم الموقوف عليه فيمتنع فرض الحدوث
الموقوف صحته على التوقف والمراد بمحالية الحدوث محاليته لا جل لزوم التخلف المرتفعة
بالتوقف على الشرط لو كان هناك شرط لا المحالية الناشية من فرض الحدوث مع
الايجاب فانه لا يندفع بالتوقف اصلا كما لا يخفى نعم لو كان قوله لمحاليته سند المنع يكون
المراد بها المحالية الناشية عن فرض الحدوث مع الايجاب فتدبر جدا فهكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام قوله الذى هو محال الخ اى حدوثه مع لا ان الفعل المطلق الخ ويحتمل ان يكون
صفة للتولد لكن الحادث الذى الخ وكيف كان فالمراد المحالية الناشية عن الحدوث مع الايجاب
كما ذكرنا والا فلا ربط لمحاليته في هذا المقام اى في هذا التقرير فتدبر قوله مع توقفه على الشرط
الخ يعني ان التوقف على الشرط لما كان محالا لفقد ما يتوقف عليه كما عرفت لكن جاز لزومه

لمحال اخر هو حدوث الفعل المتم على تقدير الايجاب **قوله** لا الشارح سيأتي في حاشية الا غاية لزوم
الشارح الخ **قوله** وهذا مما لا شبهة فيه يمكن ان يكون المراد دفع لزوم تقدم الشيء على نفسه
على تقدير التوقف يعني عرفت ان المراد لزوم قدم جميع الافراد فيراد بالحدوث حدوث فرد
منها لا الطبيعة ولا جميع الافراد فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لتوقف كل فرد على اخر ويحتمل
ان يكون المراد ايضا دفع محالية الحدوث على تقدير الايجاب لان ذلك انما يلزم على تقدير
ارادة قدم الفعل المتم اي فرد ما فان القديم حينئذ يكون لازما بينا للايجاب المفروض ويكون فرض
الحدوث محالا واما اذا اريد قدم جميع الافراد فلا يكون لازما بينا له بل يحتاج الى الدليل وهو
ما ذكره الشارح من قوله اذ لو كان حادثا الخ فلا يكون فرض الحدوث اي حدوث بعض الافراد
على تقدير الايجاب محالا فتدبر **قوله** مما لا يقبل المنع ايضا لعل غرضه انه يتجه وان كان المراد
حدوث جميع الافراد لانه يمكن توقف كل فرد منها على اخر منها لا توقف المجموع على امر
خارج منها او على بعضها ليلزم التقدم على النفس فيكون قوله وغاية ما لزم الخ بيانا
لقوله لا يقبل المنع لكن لا معنى لقوله من استلزام المحال المحال لان التوقف ح ليس بمحال
بل جائز كما لا يخفى **قوله** وانت قد عرفت الخ لعله اشارة الى ما اورده في الحاشية السابقة على
هذه الحاشية على قوله بل الكل لزوم الخ اذ بعد بطلان قوله ذلك يلزم تم اول الايرادين
هنا واما الايراد الثاني فلعله دفعه بتعيين الفعل المتم بفرد ما دون الطبيعة فان صحة
الايراد الثاني مبنية على ارادة الطبيعة من الفعل المتم اذ بعد فرض حدوث الطبيعة يصح
ان يتوقف تحققها في ضمن فرد على تحققها في ضمن اخر على ما مر في بحث اثبات الصانع
في الدليل الاول الذي اورده المحشي من ايراد المحقق التجريدي ويحتمل ان يكون قوله قد عرفت
ما فيه اشارة الى ما اورده ثمة على التجريدي فتدبر قوله الا غاية نعم على تقرير الشارح الخ يعني ان
كلام المحشي هنا مبني على ما مر منه من ان لزوم القدم للايجاب المذكور بديهي لا يحتاج
الى دليل فانه انما يتم اذا كان المراد بالقدم قدم الفعل المتم واما اذا اريد به قدم جميع

الاشخاص او تشخص معين اول المراد ان بناء كلام المحشي على ما فسر به الايجاب من امتناع انفكاكه
عن فعل ما ومعلوم انه انما يلزم قدم فعل ما واما ما تقرر به الشارح للدليل فيحتمل قدم فعل ما او جميع
الاشخاص وان كان الظاهر منه الثاني نظرا الى استدلاله على لزوم القدم وقد عرفت ان
الاول لزومه بديهي لا يحتاج الى الاستدلال **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى عدم لزوم قدم
الجميع على تقدير الايجاب وعدم قائل به من الحكماء وغيرهم للاتفاق من الكل على وجود
الحوادث اليومية وانما النزاع في وجود تقديرهما ولزوم قدم الكل الخ بما اشار اليه من احتمال
صدور قديم واحد منه ليستند اليه الحوادث **قوله** بتلك الوجدان اي احتمال قدم
الجميع على تقرير الشارح **قوله** هذا لا يحتمل الخ يعني ان منع القدم للاحتمال المذكور موقوف
على التسلسل في الشروط والحوادث مع ان المأخوذ في الدليل اي في قوله اذ لو كان حادثا
الخ بطلان التسلسل ويلزم منه بطلان ذلك الاحتمال وثبوت القدم فلا يمكن منع القدم بذلك الاحتمال
قوله قديما مختارا الخ فيكون الموجب للحوادث هو الله تعالى لا ذلك القديم لكن ايجاده تعالى
لها مشروط بارادة ذلك القديم واختياره لها فلا تسلسل **قوله** وذلك الاستلزام لا يحل
الخ يعني ان ذلك اللازم اعني تقدم الشيء على نفسه ليس محالا هنا حتى يلزم من ذلك
بطلان التوقف ومنه بطلان القدم اي الحدوث فيثبت المدعى اي القدم نعم لزوم القدم ولزوم التقدم
على النفس ليس مصححا للدليل لكون الحدوث مع الايجاب محالا والمحال جاز ان يترتب عليه فلا يلزم
بطلان الحدوث للزوم التقدم على النفس المحال فلا يتم الدليل ولا يثبت القدم بما ذكرنا تجه الايراد
الثالث والا فالظاهر من تصحيح التقدم على النفس دفع الايراد عن الدليل لا الايراد عليه فتدبر
والحاصل انه ايراد على الدليل بان بطلان الحدوث بتم التوقف على الشرط وبطلانه اما الشرط
وهو ظاهر لان اللازم هو تقدم الشيء على نفسه دونه واما التقدم المذكور فهو ايضا لزومه لكونه
استلزام المحال المحال ولا يخفى ان ذلك ايضا وارد مع لزوم التسلسل **قوله** ولا يخفى ما فيه الخ
وجه التكلف ظاهر وهو جعل التعليل متعلقا بمستلزم مع ان الظاهر كونه تعليلا للمنع السابق

عليه **قوله** اذ يجوز التزام الشق الثاني بان لزوم تقدم الشيء على نفسه لا ينافي لزوم التسلسل
بل يجامعه فاذا لا امر لزوم محذورين ولا مانع بل هو اقوى في الحكم مقصود المستدل من
نفي التالي وهو التوقف على الشرط فيحي ان الفعل المذكور موقوف على شرط داخل فيه وهو ايضا
موقوف على شرط داخل فيه ايضا وهكذا ففي كل توقف على شرط يلزم تقدم الشيء على نفسه مع
لزوم التسلسل ايضا اقول بل لا بد من لزوم التسلسل ولا يصح الاكتفاء بالتقدم لكون الموجب للتوقف
دفع محذور التخلف ولا يندفع الا بالتسلسل لا بالتقدم فتدبر **قوله** فللمعترض ان يقول ايضا
يمكن للمستدل ان يقول ان التزام التوقف انما هو لدفع محذور التخلف ولا يندفع بتوقف الشيء
على نفسه بل لا بد من التسلسل لدفعه الا ان يحمل غرض المستدل ابطال التوقف فبعد لزوم
التقدم على النفس بالتوقف على الشرط الاول يحصل مقصوده ولا حاجة له الى لزوم التسلسل
ايضا فيكون التعرض له لغوا الا ان يراد به الابطال بوجوه متعددة تاكيدا **قوله** لم يكن
لهذا الايراد مجال اي للايراد بقوله وايضا ما ذكره الخ وحاصله انه لو لم يجتمع التسلسل والتقدم
على النفس في صورة واحدة بل يلزم كل منهما على تقدير غير الاخر كان للمعترض ان يمنع تقدم الشيء
على نفسه ويتمسك بالتسلسل وان كان كل منهما يوجب بطلان التالي وفيه انه لا مجال للمنع في
لزوم محذور في التمسك بالاخر بعد لزوم المحذورين ولو على تقديرين بل للمستدل بالخيار
في مثل هذا المقام بان يقول المحذور اللازم على تقدير فيلزم المحذور الاخر كذا العكس ولعله
الى هذا اشار في الحاشية في بيان وجه التامل **قوله** لا يخفى ان الكلام الخ حاصله ان
ذلك الايراد بقوله خارج عن اداب المناظرة انما اورده على تقرير الشارح حيث لم يكتف بالنهوض
محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور واقام الدليل عليها بقوله اذ لو كان
الخ والحاصل ان الغرض من ذلك الايراد اي الايراد الثالث في كلام الفاضل المعاصر ليس
الا ابطال استدلال الشارح على محالية الحدوث على تقدير الايجاب لا ابطال مدعاه وهو محالية
الحدوث على التقدير المذكور ولا ريب في انه يبطل بما استدل له من غير خروج عن اداب

المناظرة **قوله** والا فالمحشي الخ اي انه قايل بمحالية الحدوث على تقدير الايجاب حيث قال ان
لزوم القدم لفرض الايجاب المذكور بديهي ايضا على محالية الحدوث على تقديره من حيث حاجته
الى الاستدلال عليه **قوله** على هذا الوجه اي قايل بصحة اجراء الدليل على تقدير محالية الحدوث
وانما الايراد على تقرير الشارح لعدم صحة اجرائه على ذلك التقدير فلا يرد عليه انه خارج عن اداب
المناظرة **قوله** لانا نقول الخ عدول عن الايراد بالخروج عن اداب المناظرة الى تحقيق المقام والجواب
عن الايراد الثالث بوجه اخر وحاصله ان قول الشارح اذ لو كان حادثا الخ ليس مبنيا على محالية
الحدوث على تقدير الايجاب بل مبني على فرض امكانه وجوازه تنزلا ومماشاة واستظهارا
على الخصم ولا اغماض عن محاليته في الواقع فلا يرد عليه انه قح والخ حاز ان يستلزم الخ لانه
ان اريد محاليته في الواقع فلا يضر المستدل لانه فرض جوازه وبني استدلاله عليه وان اريد
بناء الاستدلال على محاليته فقد عرفت كما عرفت **قوله** بل هو مسلم عندنا اي كون الحدوث محال
على ذلك التقدير مسلم عندنا لانا نريد اثباته بالدليل فبعد ابطال التوقف على شرط حادث بلزوم
التسلسل لزم بطلان الحدوث وهو المطلوب وبالجملة فبطلان الحدوث هو مقصود المستدل لكن يريد ابطاله
بالدليل لا بمجرد التسليم وبالجملة ففرق ظاهر بين تسليم محالية الشيء ابتداء والاستدلال عليه
وبين فرض جوازه واثبات محاليته بالدليل واقامة الدليل على بطلانه فانه على الاول لا
يتمشى الاستدلال عليه ويتمشى على الثاني مع اشتراك القسمين في المحالية عند المستدل
فلو قيل لو كان مقدم شرطية لزم كذا والتالي باطل فكذا المقدم لا يصح ان يحكم هذا الاستدلال
لمحالية الشرطية له تم **قوله** هو عدم التوقف يمكن ان يكون المحال الملزوم من الموجب
التام **قوله** اصل المنع اي لا منع مستدع لذكر سنده بقوله لمحالية بدون العلة
لكن لا بد من تعيين موضع الاشارة الى اصل المنع في كلام المحشي مع انه لم يعينه فاما
ان يكون موضعها عند قوله لزوم القدم للايجاب بديهي او عند قوله ان المعترض لا يقول
بذلك التوقف فتدبر **قوله** على هذا التوجيه اي على التوجيه المنقول عن والد الفاضل

وهو التخلف

المعاصر وعلى هذا يكون قوله كما مر بمعنى لما مر **قوله** ان يكون تحقيقا الخ اى يكون ابطالا للتوقف بوجه اخر غير لزوم التسلسل فيبطل الحدوث ويلزم القدم **قوله** على بعض الاحتمالات اى احتمال كونه تحقيقا للمقام لانه خلاف الظاهر لا يعترض به وكذلك احتمال كون قوله كما مر اشارة الى قوله اى قدم الفعل المتقدم كما ذكره بعض المحققين فانه بعيد جدا وكيف كان فهذه التكلفات اقل من التكلف فى الوجه الاول حيث جعل قوله لحالية متعلقا بمستلزم **قوله** لانه ناشئ الخ قد مر بيانه فى حاشية ملا عبد الرزاق عند نقل هذا الوجه عن النحرير **قوله** فيكون معارضة اى الايراد على قوله لتوقف تارة بالمنع وتارة بالمعارضة بان التوقف يلزم لحاليته الخ **قوله** واما الايراد الثالث اى قوله مع ان فى الكلام خروجا الخ وقد جعل الا غاية الخروج اشارة الى ان منع التوقف لا مكان استلزام المحال المحال خروج عن اداب المناظرة لما مر من ان تسليم حالية الحدوث على تقدير الايجاب يتم المستدل **قوله** ما وجه دفعه الخ يعنى لم يظهر دفعه من التامل فى كلام الفاضل المعاصر لما نذكره ولا يمكن دفعه ايضا وربما يتوهم ان الفاضل المعاصر حمل قول النحرير على كون قول المحشى يستلزم التوقف الشئ على نفسه خروجا عن اداب البحث بناء على انه ايراد على الدليل لما مر الاشارة اليه وقد ظهر وجه دفعه من كلام الفاضل المعاصر حيث جعل قوله لحالية متعلقا بقوله مستلزم وجعله اشارة الى منع يلزم توقف الشئ على نفسه فلا يبطل التوقف ولا حدوث الفعل المتقدم فلا يلزم الخروج عن طريقة البحث وانما يلزم ذلك على ما ذكره النحرير من جعل قوله لحالية خبرا لقوله ذلك التوقف فتدبر **قوله** والاظهر الخ اى الاظهر حمل كلام المحشى على الوجه الثانى الذى نقله الفاضل المعاصر كما لا لكن على بعض الاحتمالات وهو احتمال كون قوله مستلزم ايرادا لا تحقيقا **قوله** لا يجدى نفعا لانه وارد على جميع الوجوه ولا محيص عنه فلا يوجب ورود التوقف فى حق الحاشية بل لا بد من تخطئة المحشى فى ذلك الايراد اعنى منع التوقف لحالية الخ كما مر **قوله** وتعا خطائه الخ اى خطائه فى المنع المذكور فى كلامه معللا بالحالية المذكورة لخروجه عن اداب المناظرة لما مر **قوله** لا يظهر الخ اى من الحاشية

المصدرة بقوله لا حاجة الخ فانه صرح فيها بان التخلف ان كان محالا جاز ان يكون لازما لما هو محال على تقدير الايجاب وهو صريح فى ان مراده من قوله لحالية الخ هنا هو جواز التخلف لكونه لازما للمحال وهو خروج عن اداب البحث **قوله** وايضا الخ وهذا منشأ الايراد اى الخروج عن طريقة البحث هو قوله لحالية الخ **قوله** بيان استلزام الخ حاصله ان الشرط الموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه يلزم خروجه عن الفعل المتقدم ومن حيث انه من جملة الفعل المتقدم يلزم دخوله فيه فهو يتوقف على نفسه **قوله** التى توقف عليه اى توقف تلك الافعال على ذلك الشرط **قوله** نظير الخ وهو ما مر من ان جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى الاحتياج الى العلة فلو كانت ممكنة لزم تقدم الشئ على نفسه لكونها بعض مجموع الممكنات اذ لا خارج عنها **قوله** بيان ذلك الخ هذا مبنى على ان علة عدم تناهى الافراد مستلزم لقدم الطبيعة وان كان كل فرد حادثا فلا يكون للافراد اول وابتداء وان حدوث الطبيعة مستلزم لتناهى الافراد فيكون لها اول وابتداء لا يدل عليه قوله وعلى هذا تقدير الخ وقد يمنع ذلك الاستلزام لجواز قدم الطبيعة مع عدم تناهى الافراد اذ لا وجود لها الا فى ضمن الافراد فحدوث الافراد يلزم حدوثها لكن قوله وهذا على تقدير الحدوث الخ انما يدل على ان وجود الحوادث كم على تقدير الحدوث بالنوع ولا يدل على ابتنائه عليه **قوله** بل يوجد فى مرتبة واحدة اى فى زمان واحد من غير تقدم زمانى بينها وان وجب السبق الذاتى لبعضها وهو الموقوف عليه فلا منافاة بين وجودها فى مرتبة واحدة وتوقف بعضها على بعض **قوله** وح الخ اى يكون فى تلك الامور الغير المتناهية سلاسل غير متناهية لا ان الجميع سلسلة واحدة **قوله** حتى يكون متاخرا الخ فالمتاخر عن نفسه بناء على العينية والمتاخر عما يتاخر عنه بناء على التاخر عنه **قوله** فالوجه ما ذكرناه وربما يتوهم ان ما اورده وارد على ما ذكره ايضا فتدبر قال المحشى قلنا لا توضيح فيه الخ بيانه ان القيد التوضيحى لا بد منه لا لدلالة على ما يدل عليه لفظ المقيد من غير افادة معنى زائد عليه وقيد التمام هنا لا يدل على ما يدل عليه

لفظ المقيد من غير افادة معنى زايد عليه وقيد التام هنا لا يدل على ما يدل عليه لفظ الايجاب
هنا اعنى امتناع الانفكاك عن الذات لعدم اختصاصه به بل هو مشترك بين الايجاب بهذا
المعنى الخاص بالحكيم والايجاب المشترك بينه وبين المتم اعنى وجوب الفعل اى صدوره عنه تع
على وجه الوجوب بناء على ان الشى ما لم يجب لم يوجد واللفظ المشترك لا يدل على خصوص
احد المعنيين فلا يكون التوضيح وفيه ان المعنى الثانى قد يكون تاما كما لو كان الوجوب دائما
وقد يكون غير تام كما لو كان الوجوب فى وقت والاول بعينه الايجاب الخاص بالحكيم اعنى
امتناع الانفكاك عن الذات فيكون قيد التام خاصا به فيكون التوضيح الا ان يقال الايجاب
بمعنى وجوب الفعل عنه وقت ابدى تام بناء على كون العلم بالاصلح عين الذات قوله وايضا التخلف
الخ قد مر من المحشى منع التوقف بناء على استلزام المحال المحال فيكون اعادته هنا تكرارا الا
ان يقال ثمه فى صدد منع التوقف وهنا فى صدد تجويز التخلف واحدهما غير الآخر وان استلزامه
فيكون مراده بالمحال اللازم ثمة التوقف لا التخلف وايضا ذلك التخلف الخ وجهه ان مجرد
مجرد فرض حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب المذكور يوجب التخلف من غير مدخلية التوقف
فى ذلك ولا يندفع بالتوقف المذكور وربما يتوهم فى توجيهه ان الشروط المتعاقبة ايضا
حادثة بناء على كونها من الفعل المطلق وفرض حدوثه فبعد التوقف على تلك الشروط
يلزم التخلف ايضا لحدوثها وفيه تكلف قوله على هذا التقدير يلزم الخ اقول بل يلزم قدم
الفعل الشخصى ايضا لان الشروط المتعاقبة عبارة عن المعدات كالسيما وهى الحركة والحركة
تحتاج الى محل مادى هو الجسم فلا بد من قدم جسم ما ذى الحركة والزمان لانه مقدار الحركة هذا
بناء على ان القدم الافراد يستلزم قدم الطبيعة واما لو قيل بعدم الاستلزام لان
الطبيعة لا وجود لها الا فى ضمن الافراد والمفروض حدوث كل فرد فيلزم حدوث الطبيعة
فلا قوله قدم الفعل المطلق اى الطبيعة دون فرد ما اذ كل فرد حادث كما هو الفرض قوله
لا خفاء عليك الخ انما اعاد هذا الايراد ليرتب عليه الايراد والجواب وانما لم يورده
سابقا

سابقا واخره الى هنا لان هذا السوال يدفع اكثر ما اورده على الشارح من الايجاب فكان المناسب
ايراده بعد ايراد جميع تلك الايجاب ثم ان الشارح اورد هذا العنوان اعنى قوله اذ لو كان الخ من قبل كان
ذكره اولا ليورد عليه غيرها واورد عليه ثانيا بتابع ايراد السوال والجواب كما عرفت قوله او
حادثا بالجزء اى بناء على قدم جميع الاشخاص فيكون فرض الحدوث فى البعض الجزء اى بعض
الاشخاص لا جميعها لانه دفع للايجاب الكلى قوله لو حادثا بالجزء اى بناء على عدم
قوله الاستدراك ما فائدة حاصله انه ثبت فيما سبق استحالة العدم مطلقا اى بالنوع
والشخص وجميع الاشخاص فاذا ثبت ان الايجاب يستلزم قدمها ولو بالنوع ثبت استحالة الايجاب
مع الايجاب فلا حاجة فى بيان استحالته من اثبات القدم بالشخص او جميع الاشخاص يحتاج
الى التطويل فالاستدلال يكون مستدركا قال ملا عبد الرزاق لما كان الشارح حاصله
ليس مراد الشارح بالايجاب الذى استدل على بطلانه الايجاب الخاص بالحكيم بمعنى لزوم الفعل
المطلق للذات كما فهم المحشى بل مراده بها الايجاب المشترك بين المتم والحكيم اعنى ايقاع الفعل على وجه
الوجوب واللزوم بناء على ان الشى ما لم يجب لم يوجد فى مقابل قول الاشعرى بالاختيار
وعلى هذا التوجيه لكلام الشارح يندفع الايرادات التى اوردها المحشى جميعا ويوجه الاستدلال
الشارح على لزوم القدم للايجاب اذ لو اراد بالايجاب المعنى الخاص بالحكيم كان عينا سنم الاول
كما ذكره المحشى ويوجه ايضا ما ذكره المحشى كما مر من ان هذا الاستدلال انما يناسب التابعى
الاشعرى دون المتم ويعين حمل كلام الشارح على هذا المعنى ان التخلف لا يندفع الا على هذا التوجيه
لكن يبعد ويعين توجيه المحشى ان الشارح فى صدد شرح كلام المتم وبيان الايجاب الواقع فى
كلامه ولا يمكن حمله على الايجاب المشترك بل لا بد من حمله على الايجاب الخاص واسناد
الشارح الايجاب الى الحكماء والاختيار الى الملّيين ومعلوم ان الايجاب المنكر عند المليين
هو الايجاب بالمعنى الذى ذكره المحشى دون الايجاب المشترك لان اكثر اهل الاسلام
من المعتزلة وغيرهم قائلون بالايجاب بالمعنى المشترك قوله على ما بنى كلامه عليه اى

مبنى انه كلام نفسه عليه وهو الايجاب المشترك قوله فيه بحث الخ يعنى ان الموجب ان كان
زائدا كافية فى الفعل فتام والا فناقص والموجب عند الحكيم بالمعنى الاول وعند المتكلم بالمعنى
الثانى لتوقف الفعل على العلم بالمصلحة فتقييد التام للاحتراز عن الموجب الناقص وهو
الذى زائد غير كافية فى الفعل اجاب بان العلم بالمصلحة عند المتكلم عين الذات فيكون الذات
كافية فى الفعل عند المتكلم ايضا فلا احتراز قوله ان المتبادر الخ يعنى ان المتبادر من قول المحشى
احدهما معتبر عند الحكماء الخ ان الاول خاص بالحكيم والثانى بالمتكلم لكن ليس هناك معنى
خاص بالمتكلم فيصرف اللفظ عن ظاهره بالنسبة الى الثانى ويبقى على ظاهره بالنسبة الى
الاول فيراد من قوله احدهما الخ المعنى الخاص بالحكيم دون المشترك بينه وبين المتكلم و
بينه انه لولا ارادة المعنى الخاص بالحكيم منه لم يكن معنى لقوله والاخر معتبر عند المتكلم اذ
المعتبر عنده ليس معنى خاصا به بل مشتركا بينه وبين الحكيم فتعين حمل الاول على المعنى
الخاص بالحكيم قوله وليس الموجب بهذا المعنى اى بالمعنى الثانى الخاص بالحكيم قوله وجوابه
الخ حاصله ان قوله اذ لو كان الخ ليس استدلالا حتى يلزم من فساده بطلان المدعى بل هو تنبيه والمدعى
بديهى اجاب بان غرض المحشى ليس الا بيان فساد ذلك التنبيه لا غير اى ليس غرضه فساد
المدعى قوله لصدق الاثر المتكلم عليه اى يصدق على النوع ايضا انه اثر الفاعل فيلزم حدوثه
بعد فرض حدوث الفعل المتكلم وحاصل توجيهه لكلام المحشى ان التخلف لا يندفع بالتوقف على
الشروط المتعاقبة لحدوثها ايضا بالنوع لفرض حدوث نفس الفعل والاثر وصدق الاثر المتكلم
على النوع فيلزم تخلف الموجب عن تلك الشروط الحادثة كتخلفه عن الشروط اى العالم وقد قرر توجيه
كلام المحشى بوجه اخر اوضح واخصر من ذلك وهو انه من مجرد فرض حدوث المتكلم على تقدير
الايجاب يلزم التخلف ولا يدفعه التوقف على الشروط الحادثة من غير حاجة الى لزوم التخلف
فى الشروط وهو ظاهر قوله اذ مع انه الخ هذا غير وارد على قول المحشى وايضا ذلك التخلف
الخ لان بناء كلامه على فرض حدوث الفعل المتكلم كما ان بناء الاستدلال اى قوله اذ لو كان

الخ عليه

الى آخر عليه وانما يرد على استثناء نقيض التالى فى قوله لو كان تأثيره بالايجاب يلزم قدمه لكن
التالى باطل فلا وجه لايراده فى هذه الحاشية قوله لا يلزم التخلف الخ وذلك لان الشروط
المتعاقبة غير متناهية فيكون طبيعة الفعل المتكلم محفوظة فى ضمنها موجودة فى الازمنة
الغير المتناهية ولا يراد بقدم الطبيعة الا هذا وان كان كل واحد من افرادها حادثا فلا
يلزم التخلف عن الموجب التام للزوم قدم اثر ما وفعل ما على تقدير التسلسل فى الشروط وهو
قدم طبيعة الفعل المتحققة فى ضمن تلك الشروط وقد عرفت صدق اثر ما عليها نعم
يلزم التخلف على لزوم قدم فعل ما على تقدير حدوثها لان المفروض لزوم القدم على فرض
حدوثه والخلف غير التخلف وهذا الايراد مبنى على لزوم قدم الطبيعة الموجودة فى ضمن
الافراد الغير المتناهية المتعاقبة مع حدوث كل من تلك الافراد وربما يمنع ذلك بناء على
ان لا وجود للطبيعة الا بوجود افرادها فبعد فرض حدوث جميع افرادها يلزم حدوثها
ومع ذلك انما يرد على ما وجه به كلام المحشى لا على ما وجهناه به فتدبر قوله اراد بالاول
المعدات المعد هو علة قابلية اعدادية اى علة الاستعداد الشئ لامر اى علة لحصول قوة قريبة
للشئ لقبوله لفيضان صورة ما عليه فهو علة لحصول الامكان الاستعدادى للشئ
وقربه الى قبول امر ما والشرط علة لايجاب الفعل اى وجوب صدوره عن الفاعل فهو
من متممات فاعلية الفاعل وايجابه كما ان الفاعل من متممات قابلية القابل ولا ريب ان
الاستعداد لا يجتمع مع الفعلية بل يجب انعدامه بالفعلية فيجب حصول المعد قبل
المعد له وانعدامه بوجود المعد له وعدم بقائه معه من حيث انه معد بخلاف الشرط و
بالجملة فالمعد لما كان علة للاستعداد فبعد حصول الاستعداد ينتفى المعد من
حيث انه معد اى يخرج عن الاعداد والمعدية وقبل حصول الاستعداد لا يمكن وجود
المعد له وبعد حصوله لا يبقى المعد فلا يجتمع المعد من حيث هو معد مع المعد له بل
يتقدم قبله وهذا معنى قولهم ان المعد ما يكون المعد له موقوفا على وجوده وعدمه

واما الشرط فلما كان علة للوجوب وجب حصوله مع الشروط فلو حصل قبله لزم التخلف
قوله يظهر معنى الاجتماع وهو حدوثهما دفعة سواء بقيت معا او لا قوله اذا كان
الاجتماع في الازل اي تخلف المعلول عن الموجب التام انما يلزم اذا اجتمعت الشروط في الازل
اي تخلف المعلول عن الموجب التام انما يلزم اذا اجتمعت الشروط في الازل فانه ح يكون المؤثر
تاما اي مستجمعا للشرائط مع وجود المعلول فيما لا يزال وهو معنى التخلف واما اذا اجتمعت
فيما لا يزال فلا يتخلف المعلول اذ الموجب قبل تحقق الشروط غير تام وبعده يتحقق المعلول
كما هو المفروض قوله ولا اجتماع احتمال آخر اي لا ينحصر معنى الاجتماع في الاجتماع في الازل حتى
يلزم التخلف بل له معنى آخر هو الحدوث دفعة كما ترى في قوله يظهر معنى الاجتماع ولا ريب
ان الحدوث ينافي الاجتماع في الازل فلا تخلف كما عرفت قوله وهو باطل لان بناء الشبهة
الاجتماع على فرض حدوث الشروط فلا معنى لان تجتمع في الازل قوله بل انما كان يلزم بعض
لو كان الاجتماع فيما لا يزال ايضا يلزم التخلف لكن لا تخلف المعلول فقط لان الموجب غير تام بالنسبة
اليه قبل حدوث الشرائط فلا تخلف بالنسبة اليه خاصة بل يلزم ح تخلف المعلول والشروط
الحادثة معا اي تخلف المجموع وذلك لان الشروط ايضا حادثة والموجب بالنسبة اليها تام فيلزم
تخلفها عن الموجب التام ومعلوم انه يلزم تخلف المعلول بتبعيتها اي بواسطة تخلفها فان
تخلف الشرط يوجب تخلف المشروط ايضا وان كان المشروط في نفسه مع قطع النظر عن تخلف
شرطه غير متخلف فتدبر هذا اذا اراد المحشي من تخلف المعلول تخلف المشروط واما اذا اراد تخلف
الشروط لكونها معلولا ايضا فالتخلف ح بالظاهر كما عرفت قال الا انا لا نكون الا انا هذا التقرير
لكلام المحشي يخالف ما قرره الملا عبد الرزاق فانه ذكر ان الايجاب بالمعنى المذكور لا يتصف
بالتمام والنقص لانه لا يكون الا تاما وتوجيه الاغا انسب بقول المحشي لا حاجة له اذ
على التوجيه الآخر كان ان يقول لا يصح هذا التقييد فتدبر قوله الموجب بالمعنى المتنازع اي بمعنى
المضطر لا بالمعنى المشترك بين المضطر والحكيم فتدبر قوله اي لا يكون قرينة له بعين ان المؤثر

ا تقدم



مشترك بين ثلث معان المعنى المشهور والمعنى الذي اخترنا المحشى والمعنى المشترك بين المضطر
والحكيم فلا بد من قرينة تعين المعنى المراد من اللفظ حال الاطلاق فلا يكون للاحتراز
لكن في كون قرينة تعيين المعنى المراد من المشترك قرينة موضحة تامل فتدبر قوله
والموجب بالمعنى الذي قال به المتكلم يعني ان قيد التام لا يعين المعنى المراد هنا لبقاء
الاشتراك لان المعنى الخاص بالمتكلم اعني الموجب في وقت خاص بالعلم بالاصلح ايضا تام
اقول الموجب بمعنى المضطر ايضا قد يكون تاما فاللفظ محتمل له ايضا قوله بل الظاهر ان ذلك
لان المتبادر من قيد التام انه يمكن ان يكون ناقصا يعني ان المتبادر منه كونه للاحتراز و
ذلك لا يمكن الا اذا اريد به المعنى المشترك اي المضطر لانه الذي يمكن كونه ناقصا فتدبر قوله
فلم يصدق على المعنى المتقدم اي امتناع الانفكاك عن الذات وفيه ان مراد الفجري من كفاية
الذات في الفعل عدم مدخلية امر خارج عنه فيه كالوقت ونحوه وذلك لا ينافي اعتبار العلم
والارادة مع الذات لعينيتهما له وليس غرضه كفاية الذات بدون العلم والارادة قوله
سخافة هذا الراي اي انه خارج عن اداب المناظرة كما مر قوله لكن المعترض الصواب المستدل
بدله وكانه لما كان في صدد ابطال قول الحكماء اطلق عليه اسم المعترض قوله فيرد على
الاول حاصله انه لا يرد على المتكلم هنا الا ان عدم وجود العقول لم يثبت عند المتكلم
ولم يثبت سوى حدوث الاجسام فلا يصح حكمه بعدم الاعراب وهذا الاعتراض سنذكره
الشارح وهو وارد باعتبار الحدوث النوعي او الشخصي وليس هناك ايراد آخر حتى يورده المعترض
وايرادها اورده الشارح قوله وعلى الثاني حاصله انه يلزم الخلف والتخلف معا قوله
اذ لزوم التوقف على فرض مبتدأ وخبر قوله فعلى هذا الفرض اي بمجرد فرض الحدوث شخصا
ونوعا يلزم التخلف على تقدير الايجاب ولا يتوقف التخلف على التوقف على الشروط المتعاقبة
او المجتمعة حتى يقال انه ح لا يلزم التخلف بل التخلف اي تقدم ما فرض حدوثه ثم بعد فرض
التوقف على الشروط يلزم الخلف ايضا وذلك لا ينافي لزوم التخلف بدون اعتبار التوقف

نعم التخلف على ما فهمه المعترض يتوقف على توسط التوقف على الشرط حيث اعتبر التخلف في الشروط
لصدق الفعل المتم عليها كما مر وقد عرفت لزومه بمجرد فرض الحدوث من غير اعتبار التوقف على الشرط
كما مر وقد ظهر معنى قوله بلا توقف على توسط توقف ويحتمل ان يراد به عدم الحاجة الى اعتبار
التوقف على الشرط بعنوان التخلف لانه بلا حاجة اليه كما ذكره المحشي **قوله** ومبنى الثالث اى انه
بناء اعتراض المحشي على ما فسر به الايجاب اى الايجاب في الازل وذلك الايراد وارد على تفسيره
وان لم يرد على ما فسر به المعترض ولا يخفى ان هذا الكلام خارج عن اداب المناظرة لان غرض
المعترض انه لا اعتراض يندفع عن الشارح لان مراده بالايجاب المعنى المشترك بين المتم والحكيم لا الا
الخاص بالحكيم **قوله** هذا تقوية الخ انما حمله على التقوية دون الاعتراض لئلا يلزم خلاف
اداب المناظرة لان غرض المستدل ابطال التوقف حتى يلزم تحكم الحدوث **قوله** يلزم التخلف
ايضا اى كما يلزم على تقدير التسلسل الاجتماعي يلزم على تقدير التسلسل التعاقبي وذلك لان الغرض حدوث
كل شرط وعدم تناهي تلك الشروط لاينافي حدوثها ولا يوجب قدمها بالنوع اذ لا وجود للنوع
الا في ضمن الافراد والغرض حدوثها وبالجملة ان كان جميع تلك الشروط حادثة لزم التخلف
بالنسبة الى جميعها وان كان بعضها قديما لزم التخلف ايضا بالنسبة الى بعض الحادث فلا يلزم
قدم الفعل المتم على تقدير التعاقب بل التخلف ايضا ويحتمل ان يراد انه يلزم التخلف على تقدير
التعاقب كما يلزم قدم الفعل المتم ايضا اما التخلف فلفرض حدوث جميع الافراد واما قدم الطبيعة
فلعدم تناهي الافراد ودوام النوع في ضمن الافراد وقدم النوع لا ينافي حدوث جميع
افراده عند بعض فلا مانع من لزوم التخلف والقدم معا فتدبر **قوله** الا ان يكون الخ
فيكون ذلك الامر باعتبار تقدمه مرتبطا بالواجب تعالى وباعتبار تجدده مرتبطا بالحادث
وبه يحصل ربط الحادث بالقديم ويكون اجزائه الفرضية المتجددة معدات وشروطا للحادث
بلا لزوم تخلف لفرض قدم ذلك الامر الرابط للحادث بالقديم **قوله** او مستندة اليه
اى يكون تلك الشروط امورا حادثة غير ذلك الامر القديم واجزائه ويكون تلك الشروط

مما تتوقف على ذلك القديم فيكون شرطا في وجودها وهو المراد باستنادها اليه وفيه
انه يلزم التخلف ايضا في هذه الصورة بين الامر القديم وتلك الشروط المستندة اليه كما لا يخفى **قوله**
وفيه تامل اه ايراد على قوله الا ان يكون اى على حصر وجه التفصي وعدم التخلف فيما ذكره من
المستثنى بانه يمكن بعد ذلك الشروط الموقوف عليها الحادث وفيه انه يلزم التخلف ح ايضا
بغير ما قرره الفاضل دفعه فتدبر **قوله** فاللازم من الحدوث الخ يعني ان ما يترتب في المقتضى
على الحدوث هو التخلف دون القدم لما انه الحدوث ولازم الشئ من مقتضياته وثانيا
ونقيض الشئ لا يكون ثمرة او مقتضاه اذ هو مقتضى لعدمه وما يلزم منه عدم شئ لا يكون
من مقتضياته فليس القدم لازما للحدوث فاذا بطل قدم الشروط على تقدير التعاقب لعدم
اجتماعه مع فرض حدوث الفعل المتم ثبت حدوثها وهو يلزم التخلف فظهر ان اللازم
على تقدير كل التعاقب والاجتماع انما هو التخلف ويحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى ما نقل
عنه في الحاشية السابقة من انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا **قوله** وانت خبير
الخ هذا بيان لقول المحشي ولا خفاء وعليك الخ يعني ان التخلف يتبين من مجرد فرض حدوث الفعل
المتم من غير توقف على ذكر التوقف على الشروط والزام التسلسل فذكره استدلال من وجه اخر
غير ما مر من ان لزوم القدم على تقدير الايجاب بديهي لا يحتاج الى الاستدلال كما مر في كلام
المحشي **قوله** لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة اى من جهة جعله الحد ورد على تقدير التوقف
على الشروط هو التخلف اذ هو لم يجعل الحذور ذلك حتى يتوجه انه لازم وان لم يتوقف على
الشروط فاعتباره لا حاجة اليه وفيه ان غرض الفاضل ان فرض الحدوث يلزم التخلف وهو
كاف في بطلانه فلا حاجة الى ذكر التوقف على الشروط والزام التسلسل نعم يرد على الفاضل ان
ذلك تعيين طريق ولعل غرض الشارح بيان لزوم التسلسل زيادة على لزوم التخلف فتدبر **قوله**
الذي هو استنع اى قدم جميع الاشخاص استنع وقدمه القدم بالشخص ايضا ووجه استحالة الاول
من قدم الطبيعة كما اذ قدم النوع يتحقق في ضمن قدم فرد ما منه ووجه استحالة القدم

بالشخص لزوم قدم حضوص الفرد زيادة على قدم النوع **قوله** وكذا لزوم التخلف اى لزومه ايضا
غير ضرورى **قوله** ولا قدم ما فرض حدوثه هذا يدل على حمله قول المحشى فيما مرّ من لزوم قدم الفعل
المحكم ايرادا على الدليل تلويحه كما مرّ فى كلام الانا **قوله** المنع الذى قد اشرت اليه اشارة
الى ما نقله عنه فى حاشية قول المص اى قدم الفعل المحكم من قوله ان لزوم قدم جميع الاشخاص
ثم الخ **قوله** قد عرفت حاله فى الحاشية السابقة اى من قوله وفيه بحث اما اولا ثم ولا يذهب
عليك ان ما ذكره سابقا يتعلق بقوله ولا يكون المستند الخ لا بقوله ولا قدم ما فرض حدوثه
قوله واما تقوية الاخرى فمنشأه وهو لزوم التخلف على تقدير التمام الاجماع **قوله**
وهو كما ترى والظاهر ان الفرق بين المعنيين ان الفاضل جعل قول المحشى ولهذا قال الخ دليلا
وشاهدا على ارادة القدم بالشخص او بجميع الاجزاء والانا جعل اسم الاشارة فى قوله ولهذا اشارة
الى ارادة القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اى ولارادة ذلك من القدم ذكر التوقف على الشروط
ولو اريد به القدم بالنوع لم يحتج الى ذلك ولا ريب ان ما ذكره الانا هو الظاهر من لام التعليل
لدخوله على العلة ولا ريب ان ارادة القدم بالشخص او نحوه هو العلة لذكر التوقف وان اسم
الاشارة عايد اليه وما ذكره الفاضل لا يناسب لام التعليل ومن ثم قال الانا وهو كما ترى
لكن الظاهر ان مراد الفاضل بيان محصل المعنى لاقتضاء التعليل ولا ريب ان المعلول دال على علته
ويظهر له فتدبر **قوله** فالجواب كما الخ اى قوله ان الاستدلال بابى الخ **قوله** وما اشار اليه
فى العلاوة اى بقوله على ان فى استلزام القدم الخ **قوله** وقد عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا
اليه فى حاشية قوله اى قدم الفعل المحكم من قوله وفيه ان هذا لا يعقل الخ قوله نعم يبقى الخ
وهذا هو ما اشار اليه **قال المحشى** العمدة فى اثبات حدوث العالم الخ اجماع المليين
على ان للعالم مبدأ بعد خلافهم فى ان سبق العدم على وجوده سبق زمانى او دهرى ثم
فى الزمانى انه زمان موهوم او متوهم او محقق ومع هذا الاختلاف اتفقوا على انه مسبوق
بالعدم وليس لازما غير منفك عن الذات واما الحديث المشهور وهو قوله ع كان الله

ولم يكن معه شئ معية زمانية او مكانية ومن ثم ورد عن بعضهم ع بعد قوله ولم يكن معه شئ
والان كما كان قيل ان وجود العلة عين عدم المعلول او مجامع له اذ ليس وجود العلة عين وجود
المع فلا بد ان يكون عين عدمه فانه يتبع سلب المع عن العلة ولا ريب ان المع مسبوق
بعدمه الذى هو عين علته تصديق قوله ع كان الله ولم يكن معه شئ والان كما كان لانه ع علة
معلوله فكيف يكون معه شئ منها اذ فيه اجتماع النقيضين **قوله** لا وجود له باعتبار
ذاته لا يوجبه جوهرا ان اراد انه لا يوجب باعتبار ذاته اى بهيئته ثم لان ذاته نفس العدم
والقوة اذ الهيئة ما لا يابى عن العدم فكيف يصدر عنه الوجود الذى هو نقيضه لانه
يابى عن العدم وان اريد انه لا يوجبه جوهرا ثم ولو من جهة وجوده فمم والدليل لا يثبته
قوله يستلزم العدم لان نفى الايجاب المستلزم لثبوت القدرة موقوف على ثبوت
حدوث العالم كما استدل به المصنف وهو موقوف على حجية الاجماع والحديث وهو
موقوفة على ثبوت النبوة وهو موقوف على ثبوت القدرة المنافية للايجاب **قوله**
ويجاب الخ حاصله ان القدرة بمعنى انفكاك الفعل عن الذات المقابلة للايجاب المفسر
بامتناع انفكاكه عنها كما وقع فى كلام المحشى لا يتوقف عليها اثبات النبوة وانما المتوقف
عليها القدرة المقابلة للاضطرار المفسرة بانه ان شاء فعل الخ **قوله** وان بمجرد مشاهدة
الخ هذا جواب اخر مبنى على عدم تسليم توقف ثبوت النبوة على ثبوت القدرة المقابلة
والا التوقف على سبق العلم بامور ستة وجود الواجب تعالى وعلمه وعموم العلم وقدرته
وعموم القدرة وكونه جوادا اى لا يكون فعله لغرض وعوض ونفع يعود الى نفسه اذ لو كان
فى فعله يلاحظ صلاح حاله ونفعه امكن ان يجرى المعجزة على يد الكاذب لغرض من مقاصد
قيل الحق اختلاف الناس فى الاعتقاد بالنبوة **فمنهم** من يؤمن بمجرد رؤية المعجزة من غير
سبق العلم بالواجب وعلمه وقدرته بل من غير تصوره فضلا عن التصديق به بل من الناس
من يؤمن بمجرد رؤية اطوار النبوة واخلاقه بلا رؤية معجزة **ومنهم** من لا يؤمن بالمعجزة

قوله اختلاف الناس فى الاعتقاد بالنبوة

بل بالف معجزة كما في الكفر اليهودي وهو من استيقن بنبوته وانكره لسانا عنادا او استكبارا
او في الكفر المجوسي وهو من لم يعتقد بها ولا اظهر الايمان او الكفر النفاقي وهو من اظهر
الايمان ولم يعتقد به قوله لا يوجد حسبما لاشتراط الوضع والمحاذاة فيه ولا يمكن ذلك
بالنسبة الى المعدوم قوله لا يمكن ان يوجد اي المراد بالذات هاهنا الماهية والحقيقة وهي
لا تابى عن العدم فكيف يصدر منه ما يابى عنه وهو الوجود قوله وما نقل عن بهمنيار فيه
يحتمل ان يراد عدم دلالته على ان الممكن لا يمكن ان يوجد شيئا اصلا ولو باعتبار وجوده وان
قوله ما هو بري من كل الوجوه من بعضها بالقوة وقوله وهذا هو من صفات الواجب تعالى غير
صريح في عدم صدور الموجود من الممكن اتم ويحتمل ان يراد ان التعليل المذكور في كلام
بهمنيار لذلك لا يدل على العدم مطلقا بل على عدم صدوره من جهة ذات الممكن خاصة لكن
قوله والحكماء كلهم الخ تم في الوجه الاول قوله قالوا بالوسائط فيه انه لا يدل على كون الوساطة
في الفاعلية بمعنى كون الممكن فاعلا للوجود بل يحتمل الوساطة في القابلية بمعنى جعل الشيء
قابلا مستعدا لافاضة الوجود عليه من الفاعل التام كما هو المنقول عن الحكماء قوله لا مؤثر في
الوجود الا الله ومعناه ثم على القول بانحصار وجود الافعال والذوات في الله تعالى
وكون الوساطة لغيره في القابلية خاصة واما على القول بفاعلية الممكن كما هو في
افعاله خاصة فمعناه انه لا مؤثر بحيث يستند جميع افعال العبد الا الله او لا مؤثر غير الله بحيث
يباينه بينونة عزلة بل كل فاعل غيره تم فعله عليه مستهلكة في فاعليته تعالى لما بينه عنه
بينونة صفة لا عزلة قوله لا من جهة ذات ذلك الغير اذ كان الصادر عن الغير انما هو
من وجوده الخاص اي الوجود المقيد الناقص يلزم ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لان
خصوصية الوجود ناشية من ذات الممكن وراجعة الى الفقد والعدم وان كان
المراد صدوره عن الغير عن الوجود المطلق لان الوجود المقيد فالوجود من هذه الجهة اي جهة
الاطلاق ليس وجود الممكن بل وجود الواجب فالموجد هو الله لا الممكن قوله

ولو بحسب الذات اعلم ان جميع الممكنات مجرداتها وماديا تها مشتملة على ما بالقوة وهو اما
الامكان الذاتي او الاستعدادي والاول عام لجميع الممكنات والثاني خاص بالماديات لان المجردات
جميع صفاتها حاصلة بالفعل والمراد بطلق القوة عدم الشيء عما من شانه الوجود والقوة بالمعنى
الثاني صفة معدومة في الشيء من شانها الوجود فيه كما في الماديات ويسمى بقوة الوجود والقوة
بالمعنى الاول يسمى بالقوة التحليلية لان المراد بها عدم اباء الماهية عن الوجود مع ان من
شانها الوجود ومعلوم ان الماهية الممكنة لا تنفك من الوجود في الواقع فليس لها قوة الوجود
في حال من الاحوال بل هي مع الوجود بالفعل دائما فالمراد بالقوة الامكان الذاتي فيها الا انه
التحليلي بمعنى ان للعقل ان يلاحظها مجردة من الوجود مع انها في تلك الملاحظة ايضا لا
تنفك عنه وانما العقل يعرض عن وجودها فقوله يشتمل على ما بالقوة اعم من الامكان
الذاتي والاستعدادي وقوله ولو بحسب الذات خاص بالثاني فقوله ما بالقوة اي الشيء الذي
بالقوة اعم من ان يكون صفة او ماهية وقوله ولو بحسب الذات خاص بالاخير قوله الذي
له من جهة ذاته وهو الامكان فانه مقتضى ذات الممكن بمعنى ان ذاته لا يابى عن الوجود
والعدم وليس امكانه من غيره بان لا يكون له امكان بحسب ذاته ويصير ممكنا بامر خارج
عن ذاته والا لكان ذاته تابى عن الوجود او العدم وعلى الاول يكون واجبا وعلى الثاني
ممتنعا قوله ليس الا العدم والقوة المراد به العدم الذاتي اي عدم الاباء عن الوجود والعدم
وهو الامكان لا العدم المقابل للوجود والا كان ممتنعا ومعلوم ان حيثية الامكان
حيثية الخلو عن الوجود وفقده فكيف يكون حيثية الخلو والفقد للوجود منبعثة
للوجود ومن المعلوم بديهة ان معطي الشيء غير فاقد له ولو افاد الوجود ما هو في حد ذاته
خال من الوجود وحيثية ذاته غير واجدة له لانسد باب اثبات الصانع وطريق العلية
والمعلولية لجواز استناد وجود الممكن الى ذاته او مثله وكيف يقتضي الوجود ما لا يقتضي
الوجود قوله وايضا مدلول كلام الخ يعني يمكن كون الواجب تعالى غير قادر ولا يلزم ما ذكر

من تخلف المعلول عن العلة ولا يدل حدوث العالم على نفي الايجاب لامكان ان يصدر منه تعالى جوهر قديم ويكون ذلك الجوهر واسطة في الفاعلية بل في قابلية الممكنات للوجود باعداده لها شيئا فشيئا ولا يجري فيه تعليل بهمنيار لاختصاصه بالوسائط في الفاعلية فالايراد الاول كان على ما ذكره بهمنيار وهذا الايراد على عدم دلالته كلام على دفع الواسطة قوله الصفة المتحققة الخ اي الامكان الاستعدادي الذي هو من خصائص الماديات سواء كان استعداد الجوهر او عرض وهو الامكان الوقوعي الذي يحتاج الى محل موجود قوله الامكان الذاتي الى آخره وهو امر اعتباري انتزاعي لا تحقق له في الخارج كما عرفت قوله بمعنا الملازمة وهو قوله كان للعدم شركة في افادة الوجود الخ قوله مستند الخ هذا يدل على انه حمل العدم في كلام بهمنيار على العدم المقابل للوجود وفساده ظاهر لان مراده العدم الذاتي اي عدم الاباء عن الوجود والعدم كما مر وهو امر واقعي يقتضيه ذات الممكن ويجامع الوجود قوله في ملاحظة اي في تعمل العقل وعدم ملاحظة الوجود الواقعي وانما هو عنه قوله تحقق في نفس الامر فيه هو كما عرفت مجرد فرض واعتبار والا فالماهية الممكنة لا تنفك عن الوجود لا ذهنا ولا خارجا حتى تلاحظها مجردة عن الوجود ولا يخفى ان ما ذكره ايراد على ما فهمه من كلام بهمنيار لا على ما هو مراده من ارادة العدم الذاتي فانه امر واقعي تقتضيه ذات الممكن كما عرفت نعم يرد عليه ان ما ذكره انما يقتضي عدم صدور الوجود عن الممكن من جهة ذاته وماهيته لان له جهة وجود وفعلية يمكن صدوره منه من هذه الجهة فان قيل هو وجود ناقص ضعيف والنقص يرجع الى العدم والفقد فلا يصدر منه الوجود بعين ما ذكره قلنا الصادر منه هو الوجود الناقص الضعيف لا الوجود الصرف فيكون الوجود في مقابلة الوجود والنقص في مقابلة النقص ولا ضير فيه قوله بين قولنا معنى ما بالقوة كلمة ما على الاول للتنكير وعلى الثاني موصول وعبارة عن الامكان ذاتيا كان او وقوعيا ومعنى كونه بالقوة انه جهة عدم لا جهة وجود وفعلية واضافة المعنى الى كلمة ما بيانية اي معنى الامكان قوله ان يكون الذات والصفة

الخ

لا يمكن

الخ اما كون الذات بالقوة فلعدم اباءها عن العدم واما كون الصفة كذلك فلجريان اولى لتبعيتها للذات وكون صفات المجردات كلها موجودة بالفعل لا تنافي كونها بالقوة بمعنى عدم الاباء عن العدم بحسب الذات قوله ومراد المستدل هو الثاني فان قول محمد هذا لا يدفع بحث الغزي لانه ردد بين المعنيين واورد على كل منهما فالصواب بعد اختيار الشق الثاني الجواب عما ذكره الغزي بان المراد بالعدم العدم الذاتي لا العدم المقابل للوجود كما مر ويمكن حمل كلام الداماد ايضا على ما ذكرنا قوله يمكن ان يقول الخ حاصله ان وجود جوهر مجرد يستند اليه وجود العالم على ما ذكر في الايراد يتصور على وجهين الاول استقلاله في الايجاد والتاثير وهو انما يتصور بعد استقلاله في الوجود وعدم احتياجه الى المؤثر في البقاء وبينونته للفاعل الموجد له بينونة عزلة حتى يكون مستقلا في الارادة والايجاد منا بينا ارادته لارادة موجده وهذا الوجه فاسد لما بين في محله من ان البينونة بين العلة الفاعلية والمعلول بينونة صفة ولا يمكن كونها بينونة عزلة بان يكون للمعلول وجود لا يكون لعلته فيكون لعلته فيكون وجود علته محدودا ناقصا فيلزم التركيب الثاني ان يكون غير مستقل في الوجود والارادة بان يكون بينونته للواجب تعالى بينونة صفة لا عزلة وح يستحيل صدور الواجب الحوادث عنه بعين ما ذكر في استحالة استنادها الى الواجب تعالى وهو لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وامتناع ربط الحادث بالقديم اذ مع عدم استقلاله يكون ارادته مستندة الى ارادة الباري تعالى فلو قدر لم تكن ناشية منه تعالى لان ذاتها لابد من قدمها ايضا والا لزم التخلف كما مر فيمتنع صدور الحوادث بالارادة القديمة للزوم التخلف فيجب قدم الحوادث فيكون الواسطة بلا فائدة للزوم المحذور المهروب عنه في الزام الواسطة فظهر ان الواسطة غير معقولة لبطلانها بكلا قسميها قوله مفوضة اليها الخ بان تكون ارادته ناشئة عن ذاته لا عن الواجب تعالى وانما يكون ذلك مع بينونة العزلة والقول بالتفويض بهذا المعنى كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الشيعة حيث قالوا ان الله فوض خلق العالم الى محمد

باطل كما ورد في الاخبار لعن المفوضة واما التفويض بمعنى الترتب والعلية بين الموجودات
مع كون البينونة بينها وبينه تعالى بينونة صفة بان تكون ارادة الجبرائيل الفاعلة في العالم
ارادة تابعة لارادة الله سبحانه لها ويكون فعلها باذن الله وقوته فلا باس به كما في الخوارق
الجارية على ايدي الانبياء من احياء الموتى ونحوه فيكون فعلها فعل الله تعالى وبما ذكر من التفصيل
يجمع بين الاخبار المختلفة في التفويض ومعنى التسخير هو الاستهلاك كما في بينونة الصفة
ومعنى صدور الفعل باذن الله تعالى هو وقوع الفعل تبعا لارادته تعالى وكون الارادة
مسخرة لارادته تعالى قوله بل مستندة الخ اي مسخرة تابعة لا صح البينونة صفة قوله
استحال الخ وذلك لما مر في السؤال الثاني قوله غير معقول كما عرفت قوله هذا هو مراد المحشي
بان يكون مراده نفي الواسطة الاستقلالية والارادة المفوضة واما الارادة التابعة
فلا تدفع المحذور اي التخلف كما عرفت قوله ما تعلم من الطبايع اي ما يكون فعله لا عن علم وارادة
والمراد بالاختيار في الحيوان ما يكون فعله عن علم وارادة زايدتين على ذاته ناشئين عن غيره
وبالاختيار في الواجب ان يكون فعله عنهما اي لكن غير زايدتين على ذاته بل بنفس ذاته
والمراد بامكان الاختيار ووجوبه هو عينيته وزيادته فان الشيء الواجب ما ينشأ عن
الذات والممكن ما ينشأ عن الغير قال الاغا قايل بوجودها اي بتجرد النفس ولا يخفى ان المقر
مصرح بتجردها فلا معنى لقوله والظاهر ان المقر الخ قوله لكن اثبات حدوثها الخ اي اثبات
حدوث النفس على كونه تعالى مختارا فيتوقف حدوثها على اختياره تعالى فلا يمكن اثبات اختياره
تعالى بحدوث النفس للزوم الدور فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات الواقعية كالنفس
لتوقف حدوثها على ثبوت اختياره تعالى على ما قرره الشارح واذا لم يثبت حدوثها ثبت لا
اختياره تعالى هنا لتوقفه على حدوثها ولا يخفى انه اذا جعل الاختيار في باب النفس مقابلا
للاضطرار والاختيار هنا بمعنى جواز انفكاك الفعل كما فسره به المحشي تم الاستدلال
قوله وقد اشرنا الى ذلك الخ اشار اليه في الحاشية الثانية من الحواشي المتعلقة بالقدرة

فالحاشية

فالحاشية المعنونة بقوله اقول اي معنى ان ليس الخ قوله هو قوله كان الله ولم يكن معه
شيء الا لا اثر فيه على المطلوب لان المراد به ان شيئا من الممكنات ليست في مرتبة الذات وهو
تعالى فاقد لها وخلو منها كما ورد ان الله خلو من خلقه فهو تعالى لما كان منزها خاليا عن
الموجودات الممكنة اي الوجودات الناقصة بما هي ناقصة فاقدا لها كان مع عدمها لاستلزامه
ارتفاع النقيضين وكونه تعالى مصداقا لسلبها عنه فصح انه لا اناء ليس معه شيء بمعنى
اخر هو انه تعالى مع كل شيء لاحاطة علمه بجميع الاشياء بمعنى انها معلومة له تعالى بوجوده و
عبر علمه تعالى بوجوده بالعلم الحضوري لحضورها له فان وجودها عين الحضور للعلة
وقد قال هو معكم اينما كنتم واما المعلوم فليس مع العلة لان العلة مع كل معلول والمعلوم
ليس مع المعلوم الاخر لبينونة العزلة بينهما فليس مع العلة قوله والتعرض لما اي لجواب
الفاضل المعاصر قوله بعض ما في كلامه اي كلام الفاضل قوله كانه ليس الخ اعلم انه يمكن
جعل قوله لا دليل عقلي عليه وحده تفسيرا لقوله غير معقول ويكون ما بعده تفريعا عليه
ويحتمل ان يكون ذلك السائل قوله غير ملتفت اليه اي مجموع الكلام بيانا له ويمكن جعل
قوله غير ملتفت اليه بيانا له ويكون قوله لا دليل الى قوله والحديث تتمة تعليلا لقوله غير
ملتفت اليه والوسط خبرها او لا فالمراد بالعرض للاول منها قوله اقوى واظهر اي الجوهر
اقوى في الوجود من وجود العرض فحقيق بالذكر واظهر في امتناع كونه اثر غير الواجب تعالى لقوة
وجوده وضعف وجود العرض فهو اظهر في نظر العقل في الامتناع من العرض والمراد بالاظهر
وجود القوة قوله وسيشير بعد ذلك يمكن جعل الواو حالية اي والحال انه يشير الخ فيكون
مجموع قوله اقوى واظهر وسيشير الخ علة لتخصيص الجوهر بالذكر ويحتمل كونه وجها اخر قوله وهو
كما ترى لان قوله لان العرض ان اراد به ان موجدية الجوهر ابا لكسر هو العرض فتم لكن الكلام
في تخصيص الموجد بالفتح بالذكر وان اراد به ان موجديته بالفتح هو العرض فتم لانه اعم منه ومن
العرض ويمكن ان يقال المراد ان الجوهر هو المقصود بالاصالة من البحث هنا والعرض تابع له

فى الوجود والعدم والحدوث واذا كان الجوهر المجرد هو الموجد للجوهر كان موجدا للعرض ايضا و

فيه ان الكلام فى انه لا يوجد جوهرا ولا يلزم من عدم ايجاده الجوهر عدم ايجاده العرض فتدبر

قوله فانهم متفقون الخ ان اراد عدم الواسطة فى الفاعلية فمسلم وان اراد الاعم منه ومن الوسطة في القابلية فممنوع كما مر قوله وان كان عدما صرفا يحتمل ان يريد ان الممكن فى حد ذاته ليس له شيئية

اصلا لا بحسب الوجود ولا بحسب المفهوم اما بحسب الوجود فلان ذاته لا يقتضى الوجود والا كان واجبا

واما بحسب المفهوم فلان شيئية المفهوم تابعة لشيئية الوجود وفرع لها فلا تتحقق بدونها

وحيث لا اصل لا فرع ولهذا يخرج من الليس الى الايس بالوجود الغيري وحال الوجود ايضا ليس

له وجود فى حد ذاته وخال عنه نظرا الى نفس جوهره وهو فى ذاته فاقد له اى ليس الوجود

ذاتيا له وليس فى ذاته موجودا ولا معدوما والا لكان واجبا او ممتنعا ويحتمل ان يريد بالعدم

الامكان الذاتى اى العدم الذاتى وهو عدم اقتضاء الوجود والعدم وبالجملة فرق بين ان

يقال الممكن عدم اى ليس بشىء اصلا لا بحسب الوجود ولا بحسب المفهوم وان يقال انه عدم بمعنى ان

حيثية ذاته حيثية عدم اقتضاء الوجود والعدم قوله انما هو من الواجب قيل ان هذا الجواب

مبنى على مباينة المعلول للعلة بينونة صفة لا عزلة فيكون وجوده مستهلكا فى وجوده

وفاعليته فى فاعليته فيكون فعله مستندا فى الحقيقة اليه تعالى فلا يرد عليه ما اورده الاغا

قوله لا دخل له الخ قيل ان الموجود الناقص اى المشوب بالعدم يمكن ان يوجد ناقصا مثله

فيكون بوجوده علة للوجود وبعدمه للعدم وفيه ان الوجود ان صدر عن محض الوجود

كان الفاعل هو الله وان صدر عن الوجود الناقص بمعنى كون المجموع المركب من الوجود و

نقيضه علة فيه لزم تاثير العدم فى الوجود وقد ثبت بطلانه قوله ولا يخفى ما فيه لانه

يستلزم كون الواجب الخ جزء للممكن اذ التحليل انما هو فى الاجزاء قوله لا يدفع ما اجاب به

فيه انك قد عرفت ان مراده بالمادة من كون الممكن بالقوة بحسب الذات عدم اباء عن

الوجود وعدم اقتضائه له وبالجملة مراده من القوة هنا العدم الذاتى وهو الامكان

لا العدم

لا العدم المقابل للوجود فيما ذكره سابقا نعم ما اورده الفوزى على الشق الثانى لا يبتنى ايراده على

كون العدم المنسوب الى ذات الممكن هو العدم المقابل للوجود قوله وليس بالقوة اه يعنى انه

بعد وجوده ليس له فى الواقع العدم المقابل للوجود ولا العدم الذاتى وانما له صفة الامكان

اى العدم الذاتى فى ظرف التحليل وعند ملاحظة العقل نفس الذات مع الاغماض عن الوجود

وعدم التفاته اليه حتى من وجوده فى هذه الملاحظة وفيه انه ليس الكلام فى مفهوم الامكان

وانما الكلام فى مصداقه ولا ريب ان حيثية ذات الممكن حيثية عدم الاقتضاء للوجود

فالعدم ذاتى له وحينئذ حيثية العدم فلا يمكن ان ينفك عنه كذا قيل وفيه ان الممكن

بعد وجوده ليس له قوة الوجود لوجوده بالفعل والقوة لا تجتمع مع الفعلية والمراد بقوة الوجود

عدم الوجود عما من شانه ذلك وهذا هو العدم المقابل للوجود لا العدم الذاتى اذ ليس

ذلك قوة لما من شانه الوجود والجواب ان الممكن وان لم يكن له قوة الوجود بحسب الذات

بعد الوجود الا ان ذاته حيثية عدم اقتضاء الوجود وما لا يقتضى الوجود لا يمكن ان يقتضى

الوجود ويؤثر فيه لان حيثية العدم والفعل وهذا القدر يكفى فى اثبات المطلوب قوله لانه لا يكفى

ان يكون شرطا الخ ان اريد كونه شرطا فى فاعلية الفاعل ومتمما لها اى جزء علة فاعلية كما هو

الظاهر من قوله فى الايجاد لزم القصور والاستكمال فيه تعالى وكونه بالقوة فى الفاعلية بل

الفاعلية الحقيقية يكون هو الشرط لتحقق الفاعلية به لكونه جهة فعلية الفاعل و

بما هو فاعل كما ان ذات الشىء فى الحقيقة صورته اذ المادة جهة القوة والفقد والعدم

فيكون وجود الشىء بصورته وان اريد كونه شرطا للقابلية فلا امكان له وان القابلية

انما تكون فى المادة ولا مادة ثمة حتى يكون الجوهر المجرد شرطا فى قابليته وبعدها القبول

الصورة الفائضة عليه من المبدء اذ الكلام فى كيفية صدور العالم عنه تعالى وكون الفاعل بعض

منه تعالى او لا جوهر مجرد ثم بواسطته خلق العالم الذى من جملته المادة قوله على مذهب

الاشاعرة هذا مبنى على ان الاشاعرة قائلون بان قدرة العبد وارادته شرط للايجاد نعم الفعل فيه

مع ان المشهور منهم ان العبد لا مدخلية له في فعله اصلا بل عادة الله جارية بايجاد الفعل فيه عقيب ارادته
له على وجه الاتفاق فان قيل انهم قائلون بان ارادة العبد شرط في قابليته لايجاد الفعل فيه لا
في فاعلية الفعل قلنا ان ذلك هو المذهب الى الحكماء لا الى الاشاعرة قوله قلت فرق ثم ما حاصله
الفرق بين الامرين بان الفاعل في الصورة الثانية مختار فيجوز حدوث فعله لعلمه بالاصلح
في التأخير والفاعل في الصورة الاولى موجب لا بمعنى المضطر بل بمعنى امتناع انفكاكه عن
الفعل والمزوم من حصول شرط فعله في الازل وهو علم المجرد القديم في الازل وارادته القديمة
فيمتنع الحدوث للزوم التخلف كذا قيل وفيه ان الشرط هو ارادة وقوع الفعل في وقت معين
لا ارادته فعله في غير ذلك الوقت يوجب التخلف والحق ان وزن ايجاب الفاعل بمعنى امتناع
الانفكاك عن الفعل كما ذكره المحشي لا يجامع توقف الفعل على الشرط سواء كان ذلك الشرط الارادة
المجرد المختار او غيره كما اشار اليه المحشي فيما مر قوله لا يكون ذاتها بالقصد الاول اي بالقصد الاول
اي بالحقيقة محلا اي موصوفا باي شيء يستفيد ذلك الشيء منها اي من تلك العلة الشيء
وجود شيء قد اقيم المظهر مقام المضمر اي وجوده والضمير فيما يلي الكلمة ما اي يستفيد ذلك
وجوده نفسه من العلة قوله يتصور به حال الكلمة ما او الشيء اي يتصور العلة بما يستفيد
منها الوجود والحاصل ان الفاعل لا يصير محلا قابلا لفعله لامتناع اجتماع القبول
والفعل في شيء واحد من جهة واحدة فان القبول يستلزم الخلو والفقد والفعل يستلزم
عدم الخلو منه فلا يمكن ان يصير الشيء مستفيدا من فعله خارجا به من القوة الى الفعل
ويمكن ان يصير الشيء محلا اي موصوفا بفعله بلا استفادة كما مر منه قوله وذلك لانه ثم
يحتمل كلام الشيخ وجوها الاول ما اشار اليه لا انا وهو الفرق بين الفاعل باصطلاح
الالهيين والفاعل باصطلاح الطبيعيين بالعموم المطلق لاختصاص الآخر بمبدأ الحركة وشمول
الاول له ولغيره مع اشتراكهما في عدم القبول لما يستفيد منه الوجود بحيث يتصور به
ويستفيد منه كالاول فيه هو لهذا الوجه قوله فقط كما يعينه ثم الثاني قوله يدفع هذا

الاشكال

الاشكال اي الاشكال المذكور في قوله لقائل ان يقول الخ قوله اشارة الى هذا اي الى ما اجاب
به عن السؤال المذكور وهو العمل بالاصلح قوله وان ما ذكره الخ وهو قولنا الوجوب بالاختيار لا
ينافي الاختيار فان غاية ما يدل عليه ان القدرة التي يقول بها الحكماء الخ التي هي في مقابلة الاضطرار
لا ينافيها الايجاب بل يجامعه ولا يدل على ان الايجاب لا ينافي القدرة بالمعنى الذي يقول به
المتكلمون التي هي في مقابلة ايجاب الحكيم اعني عدم انفكاك الفعل من ذاته تعالى اذ للحكيم المستدل
بالدليل المذكور في الشرح ان يقول بل الاختيار بالمعنى الذي تقولون به ينافيه الايجاب و
الوجوب لان الارادة التي توجب الفعل باعتقادكم قديمة سواء كانت عين الذات ام زائدة
عليه فيلزم قدم الفعل والا لزم التخلف فلا بد في دفع استدلال الحكيم من تحقيق ثان
هو التمسك بالعمل بالاصلح وطرح ما ذكره الشارح خلف ما في لعدم حسمه مادة الاشكال
ولا يذهب عليك ان جميع ما ذكر مبني على ما فهمه المحشي من ان الايجاب القائل به الحكيم
بمعنى استحالة انفكاك الفعل عن الذات ثم لا بمعنى الاضطرار واما لو كان بمعنى الاضطرار
واثبت هذا الدليل لاثباته فلا ريب في صحة جواب الشارح ودفعه له واما حدوث الفعل وقدم الارادة
فهو اشكال آخر لا دخل له في الاستدلال المبتني لدفعه قوله لا يمكن ان يصير الخ للزوم التخلف
قوله ولا بانضمام ما هو شرط الخ المراد بالشرط ما يكون بوجوده خاصة مؤثرا في وجود المعلول ويلزم
ان يكون معدا في الوجود وبالمعد ما يكون بوجوده وعدمه معا مؤثرا فيه ويلزمه ان يتقدم
عليه بالزمان لاشتراط عدم تخلل زمان بينه وبين وجود المعلول وانما لم يمكن استناد الحادث
الى القديم مع انضمام الشرط اليه لان الشرط ان كان قديما لزم التخلف كما لو استند الى القديم
خاصة وان كان حادثا ننقل الكلام الى علة حدوثه فان كانت هي القديم خاصة او بانضمام شرط
فقط جرى فيه عين ما مر ولزم الشارح الاجتماع ويلزم بالاتفاق فلا بد من استناده الى القديم
بانضمام المعد اليه سواء كان مع شرط ام لا ولا يرد مثل ما مر في الشرط لانا نختار حدوثه
وتوقف حدوثه لمعد على معد آخر وهكذا فيلزم الشارح التعاقب وهو جائز عند الحكيم و قوله

فقط اى بلا انضمام المعد اليه واعلم ان المعد علة لقابلية القابل لا لفاعلية الفاعل
فان الفاعل تام الفاعلية لا قصور فيه وانما القصور فى جانب الفاعل فلا بد من خروجه من
البعد من حضرة الحق تعالى الى القرب منه ليفيض عليه الوجود من ذى الجود فالعلة التامة
لوجود الحادث عبارة عن مجموع العلة الفاعلية وعلة القابلية اعنى منبع الوجوب ومعد محله
لقبوله والعلة التامة لاصل الوجود هو العلة الفاعلية خاصة اى معنيه قوله لا شان على
الحدوث اى علة تخصيص الوجود بالزمان المعين دون جزء من الازمان وهذا هو المراد بقوله بعد
لابتداء افادة الوجود اى لوقت افادته فالمعد علة لوقوع الحادث ووجوده فى خصوص وقت
كما ان الفاعل علة لافادة اصل الوجود بلا مدخلية فى خصوص الوقت قوله فالعلة التامة الخ
اى مجموع العلة الفاعلية والقابلية قوله ويتوقف على الزمان الخ فيه انك قد عرفت ان
ما يتوقف على الزمان هو علة اصل الوجود وما علة ابتداء افادة الوجود فلا بد ان يتقدم
عليه فى الزمان وهو المعد فتدبر قوله قلت الخ تحقيق ان العلة التامة هى مجموع وجود المعد
عدمه لا عدمه خاصة ولا ريب ان العلة بجميع اجزائه ليس مع المعد فى الزمان بل بجزئه
العدمى خاصة ومتقدم عليه بجزئه الوجودى وقوله فافهم لعله اشارة الى ان المتبادر من
تقدم العلة التامة لافادة الوجود تقدمها بجميع اجزائها لا ببعض اجزائها فالاولى فى الجواب
بل نقول عدم المعد مقارن للمعلول بحسب الاستمرار واما بحسب الحدوث فهو سابق عليه
فالعلة التامة للحادث سابقة عليه ثم قال الاغا ولا ينطبق على نفى الاختيار الخ حاصله
ان دليل المخالف انما يقابل القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ويثبت الاضطرار ولا ينافى
القدرة المستلزمة للحدوث التى هى بمعنى انفكاك الذات عن الفعل لان مقتضى ذلك
الدليل ومؤداه هو الاضطرار بالفعل مع اجتماع شرائطه وفى الترك مع عدمه فالاضطرار
لا ينافى القدرة بمعنى حدوث الفعل وانفكاك الذات عن الفعل بل يجامعه لان المضطر
فى فعل قد يكون تاما فيمتنع انفكاكه عنه وقد يكون ناقصا فينفك عنه فيكون الفاعل

مضطرا

مضطرا لا يقتضى بطلان حدوث الفعل وامتناع انفكاكه عنه ولا دلالة فى الدليل على كونه مضطرا
تاما اقول وفيه انه كما لا يدل على نفى الحدوث وامتناع الانفكاك لا يدل على الاضطرار ونفى
الاختيار المقابل له من وجهين احدهما ان الاضطرار يعتبر فيه صدور الفعل لا عن ارادة وشعور
والدليل المذكور لا يقتضى عدمهما اذ غاية دلالته هو لزوم الفعل ووجوبه وهو لا ينافى صدوره
الفعل عن ارادة وشعور بل يجامعه الثانى ان ذلك الدليل انما يدل على لزوم الفعل مع الشرائط
وامتناعه بدونه وهو لا ينافى صحة الصدور وعدمه بالنظر الى الذات وانما المستفاد من ذلك
الدليل صدور الفعل على وجه اللزوم والوجوب فيكون فى مقابل قول الاشعرى بنفى الوجوب
فظهر انه لا دلالة فى الدليل المذكور على شئ من نفى الاختيار بالمعنى الخاص ونفيه بالمعنى الخاص
الانضمامية خارجة عن اللفظ فتدبر ولا يذهب عليك ان مقتضى ذلك الدليل لزوم امتناع الاختيار
الا ثم وهو كما ترى قوله وتحقيقه الخ حاصله ان الارادة لازمة للذات والذات مع الارادة
فاعل تام فيجب صدور الفعل فكان الدليل قياس صغراه مطوية هو ان الذات مع الارادة
مستجمع لشرائط التاثير وكل فاعل مستجمع للشرائط يجب صدور الفعل عنه فالذات يجب صدور
الفعل عنه لان الارادة لازمة لها على ما زعم قوله وقال الفاضل المعاصر المثبت الخ هذا
توجيه اخر عبر بان بعض الحواشى لحمل الدليل على نفى الاختيار بالمعنى الذى ذكر المحقق مسلم بالمعنى
الخ لا ان الاختيار بالمعنى الخاص كما اعترضنا الاول لا نسلم تمام الدليل على نفى الاختيار بالمعنى
الثانى ويلزم منه ثبوت معنى الاول لا الاعجز والخصم اقام الدليل على نفى الاختيار بالمعنى الاول
ويلزم منه نفى الاختيار بالمعنى الثانى لان نفى العام يوجب نفى الخاص وحاصل جواب الاغا ان
بين الاختيار بالمعنيين عموما من وجه لا عموما مطلقا لما عرفت ان الاختيار بالمعنى الخاص يجامع
الاضطرار فلا يكون اخص مطلقا من الاختيار بالمعنى الخ قوله حتى تكلف وتوقف قيد ليلزم اى
للمنفى لا النفى قوله المراد بتلك الشبهة هنا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزام نفى القدرة
بالمعنى المشهور لنفى القدرة بالمعنى الخاص قوله الا ان نفى الخ توجيه لكلام الفاضل المعاصر

بان سوق الدليل وان كان لاثبات القدرة بالمعنى الخاص الا انه يثبت به القدرة بالمعنى المتم
ايضا بان يقال تاثير الفاعل في العالم ان كان بالاضطرار فاما مضطر تام او ناقص وعلى الاول
يلزم قدم العالم وعلى الثاني توقف الفعل على شرط لئلا يلزم التوقف التخلف وننقل الكلام
الى الشرط فيلزم قدمه او التسلسل فالثابت بالدليل هو حدوث العالم وانفكاكه عن الذات صحة
الصدور والترك منه ومجموع هذا المعنى الثابت بالدليل اخص من القدرة بالمعنى المتم لان معناها
جزء معنى القدرة المذكور اعني صحة الفعل والترك ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل بالضرورة
لان الجزء اعم من الكل وتحققه بدونه وبالجملة فالثابت بالدليل اولا الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك وانفكاك الذات عن الفعل اعني حدوث الاثر وغرض الخصم ابطال هذا المجموع بما هو مجموع
الذي هو مودى الدليل وهو يتحقق بابطال جزء منه وهو نفي صحة الفعل والترك لا ابطال الانفكاك
عن الفعل فالتكلف في هذا الوجه ظ لان سوق الدليل اذا كان لابطال شيء فلابد للخصم من
ابطال ذلك الشيء لا ابطال ما يلزم من الدليل فتدبر **قوله** بطلان الاختيار اي باعتبار ان المثبت
بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المتم **قوله** فلذلك لم يؤكد فتامل لعل وجه التامل
ان الواجب ح ان يترك الصواب بل قوله المناسب لعدم امكان تاويل الانضمام ح بالاعتبار
والملاحظة بل لابد من ابقائه على ظاهره نظرا الى اعتقاد زيادة الارادة عند المتم مع ان ذلك
الاعتقاد خطا **قوله** وانما اقتضى العدم في وقت كان الظرف متعلق بالفعل وظرفا له لا قيد
للعدم اي يكون الاقتضاء في وقت معين لا مط وح يكون الوقت مدخلية في امتناع
ذات الممكن من الوجود بخلاف ما لو كان قيد للعدم فان الاقتضاء يكون مط والتقييد في
متعلقه فلا يكون للوقت مدخلية في الاقتضاء وسيشير اليه في قوله وبالجملة فقوله فان
اقتضى العدم مط الاطلاق قيد للفعل ايضا بقرينة المقابلة **قوله** بتقدم الزمان موهوما
كان او موجودا **قوله** اقتضى العدم قبل الوجود الظرف ايضا قيد للفعل لا للعدم لكن الكلام من قوله
قلت الخ ان يكون قيدا للعدم لانه ح يكون الاقتضاء مط غير مقيد بوقت فيلزم ثبوت العدم

والصلح

وامتناع الوجود دائما الدوام المقتضى واطلاقه واما على الوجه الاول فيلزم مدخلية الوقت
في الاقتضاء وتقييده به فيرد عليه ما مر من قوله فلا حاجة الى التمسك الخ **قوله** ان اقتضى العدم
بذاته الخ القيد في هذا السؤال قوله مط وفي وقت خاص قيد للعدم ووصف له والاقتضاء
غير مقيد فيكون الاقتضاء دائما ويلزم من ذلك ان يكون العدم ايضا مقيدا فكون العدم في وقت
معين ينافيه ويناقضه والى ذلك اشار بقوله وهو ح **قوله** ان اقتضى العدم بمدخلية الخ
الظرف في هذا الشق قيد للاقتضاء لا للعدم كما يعرف مما مر **قوله** توضيحه الخ حاصله ان وجوب
الفعل ولزومه ماخوذ في مفهوم القدرة وداخل فيه فالقدرة بمعنى وجوب الفعل مع الارادة
والقادر من اذا شاء وجب صدور الفعل عنه واذا لم يشأ امتنع لانه اذا لم يجب الفعل مثلا فاما ان
يتساوى الفعل والترك بالنسبة اليه او يكون الفعل اولى وعلى التقديرين يمتنع الفعل اما على
الاول فلانه يلزم ترجح الفعل بنفسه مع تساوى الوقوع وعدمه بالنسبة اليه فيكون غير مقتض
للوقوع ومقتضيا له وهو مح واما على الثاني فلانه اذا كان احد الطرفين اولى امكن وقوع
الطرف الاخر والممكن ما لا يلزم من وقوعه مح مع انه يلزم من وقوعه ترجح المرجوح وفيه ان
القدرة بهذا التفسير لا يشمل قدرة الله لانها قديمة والقدرة بذلك المعنى حادثة
لاخذ الفعل في تعريفها وفعله تعالى حادث وكذا ارادته تعالى حادثة وقد اخذت
في تفسير القدرة كما مر وقد مر انه لم يزل الله تعالى مختارا قادرا وانه لا يكون الارادة
الا مع الفعل فكيف يمكن تقدم قدمه ثم القدرة بالمعنى حادث وهو وجوب الفعل عن الارادة
وايضا يلزم ان لا يكون القدرة قبل الفعل بل معه فتدبر ثم ان القدرة قد تحقق بالنظر الى
الذات مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الذات تقييدية كانت او تعليلية
كما في الله تعالى وقد تتحقق بانضمام الحيثيتين معا كما في الانسان او بانضمام التعليلية
خاصة كما في العقل والتقييدية مثل التصور والتصديق بالفائدة والارادة والشوق ونحوها
والتعليلية هي افتقار الذات الى العلة فالممكن مثلا كان او غيره مفتقر الى علة واما التصور

والارادة ونحوهما فزايدة في الانسان لا في العقل فلا يحتاج الى حيثية تقييدية خارجة عن
الذات واذا كان الوجوب بالارادة ماخوذا في جوهر القدرة وقوامها كان محققا للقدرة اي
مقوما لها واختلاف مفهوميهما فقوله الوجوب بالاختيار اي بالارادة لا ينافي الاختيار اي القدرة
فالاختيار في الموضعين ليس بمعنى واحد **قوله** بل لا ينافيه لان الوجوب جزء مفهومه وداخل فيه
كما عرفت **قوله** كاشف عن امكانه الخ لان كون الوجوب بالاختيار اي بسبب الارادة دال على عدم
الوجوب بدونها فيكون الفعل بالامكان بدونها اي بالنظر الى نفس الذات والامكان بالنظر الى
الذات هو معنى الاختيار بمعنى القدرة فعلى ما ذكره يكون الوجوب بالارادة واسطة في اثبات القدرة
بمعنى صحة الفعل وعدمه وعلة للعلم به ويكون قوله يحققه بمعنى يكشف عنه وعلى ما ذكره الآغا
يكون الوجوب بالاختيار واسطة في ثبوت الاختيار بمعنى القدرة وعلة في وجوده لانه جزء مفهومه
كما عرفت **قوله** وفيه اشعار الى تفسيري القدرة وهما صحة الفعل والترك وان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل **قوله** عليل جدا لان المتبادر من قوله يحققه اي يجعله محققا انه مقوم لمعنى الاختيار وانه
لا يتحقق بدونه وما ذكره في تفسيره دال على انه غير داخل في مفهومه بل علة له وموجب للعلم به
مع ان المفهوم عرفا ان القدرة وجوب الفعل مع الارادة اذ لو اراده ولم يجب لم يقع ولو اراده ولم يقع
لم يكن قادرا عرفا كما لا يخفى **قوله** يعني ان الوجوب الخ كان تفسير الآغا القول السيد الشريف لانه
فرعه **قوله** وفيه تامل لعل وجهه ان الوجوب بالاختيار اي الارادة متفرع على الاختيار اي
القدرة لان الكل فرع لجزئه وقد عرفت ان الوجوب بالارادة جزء معنى القدرة وفيه ان قوله لانه
فرعه يحتمل ان يكون معناه لان الاختيار بمعنى القدرة فرع الوجوب بالاختيار اي الارادة بناء
على كونه جزء معنى القدرة فيكون ما ذكره السيد الشريف بعينه ما ذكره الآغا في توجيه قوله يحققه
ولعل قوله فتامل اشارة الى ذلك ويحتمل ان يكون قول الشريف لانه فرعه بناء على تفسير الآغا
له اشارة الى ما ذكره الفاضل المعاصر من كون الوجوب بالاختيار كاشف عن الاختيار
اي القدرة فان الوجوب بالارادة لا يتحقق بدون القدرة فظهر ان تحققه فرع تحقق القدرة

الا بتحقق

ولا يتحقق به وبدونها فوجوده محقق لوجودها اي كاشف لوجودها فيكون قوله وفيه تامل
اشارة الى ما اورد على الفاضل المعاصر بقوله عليل جدا **قوله** والاشارة الخ اي لعله للاشارة
الى عينية الصفات لا ينافي القدرة على تفسير الحكماء **قوله** وتم هذا دما الخ يعني ان مراده بالاختيار
ما يقابل الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الذات عن الفعل لا ما يقابل الاضطرار والمراد به تفسير
الاعم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل **قوله** وقال الفاضل المعاصر الخ حاصله ان قول القائل
ان يتوجه الايراد على قولهم الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار يعني ان الوجوب بالارادة ينافي
القدرة على ما فسرها المتكلمون من صحة الصدور وعدمه بمعنى وقوع كل منهما فكيف يقول
لا ينافي الاختيار واما الايراد السابق فهو ان كون الارادة عين الذات ينافي حدوث العالم
ولا تعرض فيه لمنافاة الوجوب للقدرة فظهر الفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية انتهى
وحاصل ايراد الآغا عليه ان حاصل الايراد على تفسير القدرة بوقوع الفعل والترك معا
لو في وقتين ان انفكاك الفعل عن الواجب تعالى ينافي عينية الصفات مع القول بوجوب
الفعل وهو بعينه الايراد السابق واختلاف العبارات والتقريرات لا يوجب اختلاف المراد
قوله اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه اورد عليه بان شنع عليهم من ذلك الوجه
للزوم القدم المخالف للشرع اقول انما يرد هذا الايراد لو جعل قوله من هذا الوجه اشارة
الى القول بالايجاب واما اذا جعل اشارة الى ان القول بالايجاب ينافي القدرة فلا **قوله**
حتى يلزم ما ذكره اي بقوله فالفعل اذا وجب في وقت الخ **قوله** يعني وقوع متعلقيهما يعني ان
المصدر هنا بمعنى المفعول **قوله** متعلقه عنده اي عند المحشي **قوله** اذ لو وجد قبله الخ
الخ يعني ان العلة يجب كونها انية لا زمانية اذ لو وجدت في الزمان لزم تقدم وجودها على وجود
المعلول بعده ولزم التخلف مع تخلل الآن بل الآنات بينها وبين المعلول بخلاف ما لو وجدت في آن
ما قبل حدوث المعلول ويسمى هذا السؤال بطلان العلة دفعية الوجود فانه لو وجدت في آن
قبل وجود المعلول يلزم ما ذكر بخلاف ما لو كانت تدريجية فانه يمكن وجودها في الزمان ويكون

تمام وجودها متصلا باول حدوث المعلول ولا ضير ومن ثم بني الجواب على كون الحركة والزمان
علة معدة لكونهما تدريجية **قوله** يلزم التخلف لان الزمان له امتداد واجزاء تدريجية الحصول
والمفروض كون وجود العلة دفعية فيلزم وجودها في اول اجزاء الزمان ووجود المعلول بعد
انقضاء جميع اجزائه فيلزم التخلف **قوله** وايضا العقل الخ حاصله ان العلة ملزومة والمعلول
لازم وتخلف الملزوم عن اللازم ولو في انتزع بل الواجب اجتماعهما في الزمان وحاصل الجواب
ان علة الحدوث من الامور المعدة والمعد وجوده وعدمه معا شرط لوجود المعلول له **قوله** فعند
وجوده الخ يعني ان القطعة الاولى لما كانت معدة لوجود الثانية فبعد تحققها يجب وجود جميع
اجزاء الثانية دفعة لا تدريجا اجاب بان كل جزء من اجزاء الثانية معد ايضا لجزء بعده **قوله**
واما من قال بتعاليه الخ وفيه ان مجرد عدم كونه تعالى زمانيا انما يكفي في دفع التخلف الزماني بان
يوجد العلة في زمان ويوجد المعلول في زمان اخر بعده واما لو كان المراد بالتخلف وجود العلة
وتماميتها في العلية ووجوب المعلول بدون وجوده اعني عدم ترتب المعلول على العلة التامة
في الازل فهو لازم مع حصول شرط وجود المعلول في الازل ووجود المعلول فيما لا يزال وان لم يكن
العلة زمانية وايضا يلزم من وجود الحادث في وقت خاص مع تعلق وجوده في الازل الترجيح بلا مرجح
اذ لا ترجيح للوجود الحادث على الوجود الدائم ولا للحدوث في وقت دون اخر مع كون العلة
تامة العلية في الازل **قوله** وقد ظهر حاله الخ وهو انه مع عدم الزمان قبل وجود العالم لا
يكون وجود العالم مسبوقا بالعدم لان السبق بالعدم ليس ذاتيا ولا طبيعيا بل زمانيا وهو
ما لا يجتمع السابق والمسبوق في الوجود فما لم يوجد زمان لا يكون العدم سابقا على الوجود
ومع عدم السبق لا يكون الوجود حادثا بل ازليا فيلزم قدم العالم فلا بد من القول بالزمان الموهوم
ليصح القول بالحدوث وقد بسط الكلام فيه في حاشية قول المعلول وجود العالم بعد عدمه
الخ **قوله** وفيه بعد تسليم الخ الدليل على كونه تعالى غير زماني ان الواقع في الزمان يتبدل
عليه الاحوال والاكوان لانضافه بالكون في زمان بعد عدمه وزوال الاتصاف بعد انقضائه

فيصير

فيصير محل الحوادث والتغير ويتصف بالصفات الحادثة المتغيرة ويلزم ان يكون له قوة الكون
في الزمان الحادث بالقوة ثم الخروج من القوة الى الفعل بعد الحصول في الزمان فيلزم التركيب
فيه مما بالقوة وما بالفعل والتغير والاستكمال **قوله** وعلى هذا يلزم الخ فيه ان محالية ما في
لعله للزوم الترجيح بلا مرجح لا لزوم التخلف الا ان يدعى بداهة استحالته ولو فرض عدم الترجيح
بلا مرجح **قوله** بل نرجح حيث انه مستلزم الخ يعني لما كان التخلف المذكور ملزوما للترجيح بلا مرجح
والترجيح بلا مرجح محال بالذات كان التخلف ايضا محالا بواسطة محالية لازمه فيكون ممتنعا بالغير
وان كان ممكنا بالذات لان امتناع تحقق اللازم لاستحالته بالذات كما عرفت وامتناع وجود الملزوم
بدون لازمه فيكون محالا بالغير فان قيل الملزوم علة للازم واللازم معلوم فكيف يكون
الترجيح بلا مرجح علة لمحالية التخلف الملزوم قلنا الغرض ان وجود التخلف علة وملزوم لوجود
الترجيح بلا مرجح وما جعل علة لمحالية التخلف هو عدم الترجيح بلا مرجح ومحاليته كان وجوده
نعم ملزوم وعلة لوجود العقل وعدم العقل الاول علة وملزوم لعدم الواجب تعالى وفيه نظر
لان عدم العقل الاول لازم لعدمه نعم وممتنع لا علة وملزوم له لانه ممكن بالذات ممتنع بالغير
وهو عدمه نعم ممتنع بالذات والممتنع بالغير لا يمكن ان يصير علة للممتنع بالذات لكن في كون
الممتنع بالذات ملزوما وعلة اشكال لانه عدم صرف فكيف يكون مؤثرا ولو في عدم اخر
فتدبر **قوله** فلو ظهر اثره بعد مستلزم الخ في صورة العلم بالاصلح مع كون العلة تامة فانه مرجح
لوقوع الفعل في وقت خاص فلا يلزم الترجيح بلا مرجح مع لزوم التخلف وهو جائز لوجود
المرجح وسياتي ما يوضحه **قوله** بخلاف تخلف المعلول الخ قيل الغرض ان التخلف في تخلف العلة
من جهتها ولا ضير في عدم وجود المعلول مع كون الموجب له من طرف العلة بخلاف تخلف المعلول
فان معناه انه لا مانع ولا تخلف من طرف العلة التامة وتخلف المعلول وابائه عن الوجود تعالى
متناقض كما لا يخفى فان قيل ان المانع من الوجود لا يكون من طرف العلة وهو العلم بالاصلح
قد يكون من طرف المعلول لعدم تمامه في القابلية فيكون التخلف من طرفه قلنا ما ذكرنا هو اذا

اريد بالعلة التامة العلة الفاعلية خاصة لكن المراد بها هنا جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول

مما يتعلق بالفاعل والقابل وح يمتنع التخلف والا لكان من طرف القابل فان قلت مع اجتماع جميع

شرائط العلية من طرف الفاعل والقابل يمتنع التخلف من طرف العلة ايضا لان العلم بالاصلح

ان كان بخصوصه من شروط الفاعل فلا يتحقق الفاعلية بدونه فلا يكون العلة تامة الا به فلا تخلف

قلت العلم بالاصلح عين الذات فالذات علة تامة فاعلية في الازل مع حصول القابلية في ما لا يزال

مع حدوث المعلول وهو معنى التخلف وفيه ما بان قوان الاصلحية اخص الوقت جزء العلة وليس

عين الذات فلا تخلف قوله كانه تمهيد اه يعني بما ذكر ان تخلف العلة ممكن بالذات ممتنع

باعتبار لزوم الترجيح بلا مرجح تمهيد لجوابه بالعلم بالاصلح فانه انما يكون العلم بالاصلح مصححا

و مجوزا للتخلف اذا كان التخلف امتناعه لا بالذات بل للترجيح بلا مرجح حتى انه اذا لم يلزم

الترجيح بلا مرجح نظرا الى العلم بالاصلح صح التخلف بلا مانع واما لو كان امتناعه بالذات فلا

يلزم جوازه بالعلم بالاصلح قوله ليس من حيث انه يستلزم الخ بل للترجيح بلا مرجح اقول

وذلك لوجهين احدهما ما في الحاشية المعزوة بقوله هذا الاستدلال انما يناسب الحكم بان

ان تخلف العلة من المعلول ممتنع عقلا عند الاشاعرة ايضا مع تجويزهم الترجيح بلا مرجح ولو كان

لامتناع الترجيح بلا مرجح لجاز عند الاشعري وعلى هذا فقوله او وبين جوازه كما يقول به الاشعري نظر فيه

ايضا لكن هذا على ما حققه الاشاعرة من قول الاشعري واما على ما نسبه الفاضل المعاصر اليهم

من تجويز التخلف عقلا كما مر آنفا فلا يتوجه الا بان يقال الثاني ان المراد بالترجيح بلا مرجح ترجيح

الفاعل بمجرد الارادة بلا مرجح حادث ولا ريب ان الارادة من جملة اجزاء العلة التامة و

داخلة فيها فالتخلف عن العلة التامة يستلزم التخلف عن الارادة ويلزم من ذلك ترجح العدم

وحدوثه في وقت خاص بلا مخصص من الارادة لان نسبة الفاعل مع الارادة الى جميع الاوقات

على السوية فيترجح بعض الاوقات بلا مرجح كما انه يلزم الترجيح بالارادة بلا مرجح فان الغرض تعلق

الارادة باصل الفعل لا بوقت خاص بل نسبتها الى جميع الاوقات سواء والاشعري انما يقول

نعم وجوب

من ح

نعم وجوب الارادة بل نفسه يجب الفعل بالارادة من دون وجوبها نفسها الارادة لا يتخلف عن العلة

التامة لعدم تمام العلة بدون الارادة وبعد الارادة لو حصل تخلف لم يلزم الترجيح بلا مرجح

لوجوب الفعل بالارادة ونسبتها الى جميع الاوقات بالسوية فيلزم ترجح وقت خاص بنفسه بلا مرجح

فان قيل الارادة تتعلق بوقت خاص فلا يلزم ترجح الفعل في ذلك الوقت بلا مرجح بل يترجح بالارادة

فلا يلزم الترجح بلا مرجح بل الترجيح بلا مرجح قلت الغرض ان الارادة التي هي عين الذات او الازلية

القديمة اذا تعلقت بفعل بلا تقييد بوقت وتحققت العلة التامة لذلك الفعل لم يجز التخلف

بل يجب دوام الفعل و قصدنا الالزام الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح المعلل بالارادة باصل

الفعل و تساوي نسبته الى جميع الاوقات فيلزم ترجح الوقت الخاص بنفسه لا بالارادة فيلزم

ترجح ذلك الوقت بلا مرجح وهو محال فيمتنع التخلف ومن هذا التحقيق ظهر امتناع التخلف مع لا

مع العلم بالاصلح بتعلق الارادة بوجود الفعل في وقت خاص لا باصل الفعل بلا وقت فارادة

الفعل في وقت خاص من تمام العلة التامة ولم يتخلف الفعل عنها بل العلة التامة انما

اقتضت وجوده في ذلك الوقت وعدم دوامه فلو لم يوجب كذلك لزم التخلف قوله ولم يقل

احد بجوازه فيه اشارة الى ان نسبة جواز التخلف الى الاشعري لا وجه له لانه ايضا يمنع الترجح

بلا مرجح كما عرفت قوله فلانه لا فرق الخ اقول ان اريد بالعلة التامة مجرد العلة الفاعلية

التامة فلا ريب في جواز تخلف العلة عن المعلول وبالعكس لجواز نقص القابل في القابلية

وان اريد بها جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول من العلل الفاعلية والقابلية فان جاز

تخلف العلة كما قالوا في صورة العلم بالاصلح تحقق تخلف المعلول ايضا ضرورة فان المراد به عدم

ترتب المعلول على العلة بها زمانا لا زمان وحيث لم يجز تخلف المعلول بمعنى انه يجب ترتبه عليها لم يجز

تخلف العلة ايضا عنه قوله فليس شيء منهما الخ لا دلالة فيه على جواز شيء منهما بمعنى امكان

وقوعه ولا على امتناع احدهما بالغير دون الاخر ولا على عدم الفرق بينهما في عدم الامتناع

الخ وانما يدل على ان شيئا منهما ليس محالا بالذات وربما يمنع التخلف من جانب العلة ممتنع بالذات

وحيث نز

لانه صفة الواجب تم وحال من احواله فلابد من ثبوته له بذاته لذاته مع قطع النظر عن جميع الحيثيات
التقييدية والتعليلية ان كانت العلة التامة نفس الواجب وعلمه وارادته واما ان انضم
اليها امور خارجية كالعدم ونحوه او كان التخلف من جانب المعلول فلا امتناع بالذات بل بالغير لا ترى صفات
الممكن وصفات الممكن كذاته معلولة للغير لا يثبت له شيء بذاته لذاته فتدبر **قوله** نعم قد يطلق الخ
واما اذا فرضت بما لا يحتاج المعلول الى ما عداها فالتخلف يكون ليس محالا بالذات كما مر **قوله** ان العلة
ليست بتامة فيه فرض العلة تامة ولا تخلف لان التخلف هو عدم وجود المعلول بما هو معلول مع تمام
علته بما هي علة والمعلول هو الفعل المقيد بوقت معين لا مطلق الفعل والعلة علة للمقيد دون
المطلق فالمعلول بما هو معلول اعني المقيد لم يتخلف وانما تخلف المطلق وليس بمعلول بل لو لم يقع المقيد
في ذلك الوقت بل تقدم عليه او تأخر عنه لزم التخلف وكذلك العلة بما هي علة للمقيد لم يتخلف عنه وبالجملة
فالعلة التامة علة لوقوع الفعل في وقت معين ولا تخلف **قوله** على ما ذكره هذا الفاضل
لقوله فلو ظهر انه غير مستلزم له لم يكن ذلك محالا **قوله** ويظهر من كلام المحشي فان قوله
واما تخلف العلة التامة الى قوله بناء على انه لا يجوز الترجيح الخ المنع مسند ان استحالة التخلف
العلة باعتبار الترجيح بلا مرجح وممنوع انه جائز مع عدم الترجيح بلا مرجح ولا يدل كلامه صريحا
على ذلك وانما قال ويظهر لاحتمال ان يكون مراد المحشي انه لا تخلف مع العلم بالاصلح لا انه تخلف
جائز **قوله** فما اشرنا سابقا الخ يعني ذكرنا انه قد يكون الوقت شرطا للفعل وهو ايضا حادث
يحتاج الى مرجح لحدوثه وعدم دوامه وينقل الكلام اليه تحقيقه ويلزم التسلسل **قوله** والا لم يكن
الحدوث الخ اي لو كان امتناع صدور العالم في الازل ذاتيا لما دل الحدوث على القدرة كما
استدل المتكلمون به على القدرة لكون الحدوث حينئذ لامتناع العالم عن خلافه بحسب الذات
فيحتمل ان يكون الفاعل مضطرا واما وجه عدم الحاجة الى الارادة المخصصة فظاهر **قوله** بناء على
ان المراد الخ هذا وجه ما ذكره المحشي من اتحاد مؤدى العبارتين وان كان ذلك الوجه غير تام
ومن ثم اورد تنظيره بقوله لكن الظاهر الخ وحاصله انه فرق بين الوجوب في الوقت والوجوب

للوقت فان الاول اعم من كون الوقت علة للوجوب اولا وكذلك الامتناع في الوقت اعم من كونه
لذات الوقت ولغيره وتفصيل الكلام ان تخصيص وقت الحدوث بالايجاب لا دائما ولا في وقت
اخر اما لامتناع الممكن بالذات عن الوجود في غير ذلك الوقت فيكون منشأ الامتناع ذات
الممكن بدون امر خارج واما ان يكون منشأه نفس الوقت اي ما قبل زمان الحدوث واما ان يكون
المنشأ امرا اخر كمصلحة تعود الى العالم والامتناع في الاخيرين بالغير اي بامر خارج عن الذات كما هو
المتبادر من الامتناع بالغير وتعدية الامتناع بالغير ويراد به المعنى الاخير اي الامتناع لا لذات الوقت
بل لغيره من امر خارج عنه وقول المحشي والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير هو المعنى الاخير
اي الامتناع لا لذات الوقت لا الامتناع المقابل للامتناع الذاتي بالمعنى الاول ويدل
على ذلك حكمه باتحاد مؤدى العبارتين فان الامتناع بالغير المقابل للامتناع بالذات بالمعنى
الاول اعم من الامتناع لذات الوقت او لمصلحة العالم فلا يلزم من نفي ارادة الامتناع بالغير
من الامتناع في غير ذلك الوقت اتحاد مؤدى العبارتين لاحتمال ان يراد به الامتناع لذات
الوقت فيغاير الامتناع لمصلحة العالم بخلاف ما لو اريد به الامتناع بالغير المقابل للامتناع
لذات الوقت فانه حينئذ يتعين ان يكون الامتناع لمصلحة العالم فيصح قوله ان مؤدى العبارتين
واحد وبالجملة فمراد المحشي ان القول بامتناع صدور العالم في غير وقت حدوثه هو القول
بان بعض الاوقات اصلح بناء على ان الامتناع لا لخصوص الوقت بل لمصلحة العالم وبهذا التحقيق
يظهر فساد قول الفاضل المعاصر كما مر اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات ثم فانه
يدل على انه فهم من قول المحشي الامتناع بالغير المقابل للامتناع الذاتي وقد عرفت فساده مع
يبطل قوله والا لم يكن الحدوث الخ فان جميع ذلك مبني على ما توهمه من الامتناع بالغير ولا
يلزم شيء من ذلك على ما ذكرنا من معنى الامتناع بالغير فلا تغفل وحاصل ايراد الاعتراض
على المحشي ان المراد بالامتناع في غير ذلك الوقت الامتناع بالغير اي لا لذات الوقت بل الامتناع
لذات الوقت نظرا الى قول المص فيما مر وفرقة قالوا الخ وايضا يشهد له تمام قول المص هنا انما

بان يكون بعض الاوقات اصلح فانا لا نم ان كون الاصلحية على وجه الاولوية او الوجوب فيكون قوله
واما بامتناع القصد ردا لما مر من القول بالاصلحية بقرينة المقابلة فيكون الامتناع لذات الوقت
و هذا هو الظ قال الشارح وتقرير الدليل الثاني انه هذا الدليل مع الدليل الاول حاصلهما
واحد وهو ان الفعل اما واجب او ممتنع فلا يتصور امكان الفعل والترك الا انه لوحظ في
الاول حال القادر باعتبار استجماع الشرايط وعدمه وفي الثاني حال الفعل و الاثر هو
حال الوجود او حال العدم او اعتبر القدرة في الاول حال استجماع الشرايط او حال عدمه وفي
الثاني حال وجود الاثر او حال عدمه والمال في الدليلين واحد قوله لان العدم الازلي
ازلي اي لا ابتداء له في طرف الازل او غير مسبوق بالوجود ومنع قوله ولا شيء من الازلي الخ بناء على
مذهب المتكلمين من ان تقدم الاثر بينا في القدرة وانما اثر القادر حادث ويحتمل ان يراد
بالازلية الضرورة الازلية وهو ما يكون وجود الشيء او عدمه لذاته ثابتا له اي يكون ثابتا
لذاته موجودا او معدوما فيكون واجبا او ممتنعا وهذا الاحتمال غير مراد والا كان العدم
واجبا والوجود ممتنعا فلا يتصور القدرة قال المحشي ويمكن الجواب الخ فيه ان هذا الجواب
انما يناسب اذا جعل النزاع في القدرة بالمعنى المتم حتى يكون الدليل على اثبات الاضطرار
ولم يتضح الجواب بان صحة الفعل والترك التي تفسير للقدرة بالمعنى المتم بالنظر الى الذات
الا ان يق ان المراد بالارادة في قوله وجوب وجود الاثر بالارادة العلية الاصلح فيكون المراد
بامكان الترك الامكان الوقوعي قوله لقايل ان يقول الخ فيه ان هذا الايراد مع قوله
في الشرح ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل الخ لا يتمشى في قدرته تعالى اذ ليس زمانيا فلا يتصور
بالنسبة اليه تعالى الحال والاستقبال قوله واستدل من قال الخ فيه ان شرط التكليف القدرة
وقت وقوع الفعل لا حال التكليف اذ لا مانع من عدم القدرة حالة التكليف مع القدرة
حال الفعل والى هذا يرجع قوله وقد اجيب الخ قوله الثاني الخ فيه ان العلة التامة و شرط
الفعل لا بد من حصولها حال حدوث الفعل نعم العلة تتقدم عليه بلا تخلل زمان و بالجملة

شرطا

شرط وجود الشي يجب كونه مع الشي ان كان زمانيا فقوله لا يحتاج الى القدرة فيه ما فيه وهذا
حاصل قوله والجواب الخ قوله فيما في التكليف الخ يعني ان القدرة هنا وان تحقق مع الفعل الا ان
التكليف لا يتحقق لزوم تحصيل الحاصل فالقدرة هنا باقي التكليف لا يتحقق لزوم تحصيل
حاصل الدليل الاول ان القدرة لما كانت شرطا بالفعل لا تتحقق الا مع الفعل فلا يمكن تكليف
الكافر بل لا غيره الا حال الفعل والتكليف حال الفعل لغو لا فايدة فيه بل محال لانه امر بتحصيل
تحصيل الحاصل فيلزم تحصيل التحصيل وما ذكره في الجواب من انه كلف بالفعل في ثاني الحال و يكفي
في صحة التكليف القدرة حال الفعل لا حال التكليف ففيه انه لا فايدة في ثاني الحال ايضا اذ الامر ات
بالفعل فيه فلا تكليف ولا عصيان ولا عقاب اثم وثبوت التكليف بدون العصيان مع الترك فيه
ما فيه واشتراط التكليف بالفعل لا يخفى ما فيه لان التكليف من اسباب الفعل فيلزم الدور وبالجملة
مبنى الدليل على استلزام توقف القدرة على الفعل بلا لا مر بالعكس لا على ان القدرة شرط حال التكليف
حتى يجاب بما اجيب واما الدليل الثاني ففساده ثم لا دلالة له على جواز الفعل مع عدم القدرة حالة
والقدرة قبل الفعل وعدمها حال الفعل لا يكفي في صدور الفعل لا يخفى واما قوله وارد عليه الخ
فحاصله ان تكليف الكافر غير ممكن مع عدم القدرة قبل الفعل لا يقال ان استمر الكفر فلا فعل فلا
قدرة لا قبل الفعل ولا بعده فلا يمكن التكليف قبل الفعل لعدم تحقق شرطه الذي هو الفعل ثانيا
في الحال وان تبدل الكفر بالايمان لم يكن مكلفا اي لا يمكن تعلق التكليف حال الفعل لانه تكليف
بتحصيل الحاصل فالايراد حينئذ هو الشق الاول من الترديد وما ذكر الشق الثاني استطرادا
اذ لم يقل المستدل بان التكليف حال الفعل بل صرح في الجواب انه قبل الفعل واما ما يمكن ان يحتمل
في الجواب عن الايراد بقوله على ان الخ ففيه ان ذلك تحصيل الحاصل تحصيل اخر اي تواردا على
علتين على معلول واحد لان التكليف اذا كان حال الفعل كان الموجب والداعي له غير التكليف ضرورة
والموجب اذا كان هو التكليف وجب وقوعه بجميع جهاته فاذا صدر الفعل لباعث سوى
التكليف فان كان الباعث هو التكليف ايضا علة لزم توارد علتين تامتين على معلول واحد والا لزم

كونه لغوا لا تاثير فيه وان كان له كل منهما علة ناقصة لزم تقدم التكليف ايضا هذا اذا اريد بقوله
لم يكن مكلفا فيه التكليف الابتدائي حال الفعل واما لو اريد به الاستمراري فيرد ما ذكره
المحشي ثم كما يأتي قوله فينافي التكليف الخ اي لا يجامعه لانه ان وقع التكليف قبل الفعل ولم يأت
به في ثاني الحال لم يكن قدرة وان وقع حال الفعل وحدث القدرة فلا تكليف قوله ويمكن
دفع هذا الايراد الخ حاصله انه يكفي في صحة التكليف كون المكلف به مقدورا على تقدير الاتيان
به ولا يشترط فيه القدرة قبل الفعل ولا وقت التكليف وح يكون هذا منعا للمقدمة المطوية في قول
المورد بعد قوله فلا قدرة فيه على الايمان وهي انه لا تكليف اذ لا قدرة فيكون اختيارا للشق
الاول من الشقين وفيه انه اذا لم يأت المكلف بالتكليف اصلا فان عوقب على الترك لزم العقاب
على ترك غير المقدور وما لا يتحقق شرط وجوده والا لزم عدم العقاب على ترك المأمور به
وكلاهما ظاهر الفساد الا ان يقال يعاقب لتمكنه من تحصيل القدرة بالاتيان بالفعل والامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فتدبر قوله على انه الخ هذا انما يتم اذا اريد بالتكليف في قول المورد
لم يكن مكلفا فيه التكليف الاستمراري بان يقع التكليف قبل الفعل ويستمر الى حين وقوع الفعل
ويشهد له كون بناء الدليل والجواب على كون التكليف قبل الفعل ويؤيده ايضا قوله وح جاز ان
يستمر الخ وح يكون التكليف بتحصيل ما هو حاصل بنفس ذلك التكليف لان التكليف واحد
مستمر الى حال الفعل ولا يذهب عليك ان ما اورده المورد بقوله وان تبدل بالايمان الخ وارد
في جميع التكاليف سواء كان القدرة قبل الفعل او معه ان اريد بالتكليف التكليف الاستمراري
والحق في الجواب ان الفعل قبل تمام وقوعه ليس حاصلا فليس التكليف به تحصيل الحاصل او بعد
تمامه لا تكليف قوله لا يخفى ان الخ لا يبعد حمله على التكليف الاستمراري بقرينة ما مر وح
فالجواب ساقط لان سبب ذلك التحصيل هو التكليف الابتدائي الذي قبل الفعل وهو اثره فلا
فايدة في التكليف حال الفعل قوله لا يخفى انه الخ هذا الايراد بالنظر الى الشرع وما تقدم عليه
باعتبار العقل وحاصل الجواب ان الابتداء انما هو في التكليف الابتدائي الذي قبل الفعل ولا

ابتدا

ابتدائي لا الاستمراري الذي مع الفعل قوله والحق ان النزاع الخ لا يخفى ان القوة في الشقوق الثلثة
ليست بمعنى واحد بل هي في الاولين بمعنى الامكان وفي الاخير بمعنى الاستعداد فتدبر قوله
التي هي مبدأ التاثير الخ لا يخفى ان نزاع الاشعرية في القدرة الحادثة اي قدرة العباد ومع ذلك ليس
لها تاثير عندهم في الفعل فكيف يجعل النزاع لفظيا الا ان يقال المراد التي هي مبدأ التاثير لولا القدرة
القديمة فانها عندهم مانعة من تاثير القدرة الحادثة وفي بعض النسخ والكسب بعد لفظ التاثير
فيكون بالنسبة الى مذهب الاشعري كما ان التاثير بالنظر الى مذهب غيرهم والمراد بالكسب
هو القدرة الكاسبة المشهورة عن الاشعري والمراد بها القدرة الموجبة للانفعال وقبول التاثير
في العبد وبالجملة ما هي علة ناقصة للفعل الا ما هو جزء الفاعل المؤثر قوله مع جميع شرايط
التاثير والكسب والمراد بالكسب هنا ايضا القدرة الكاسبة كما مر وذكره لادخال مذهب
الاشعري قوله والى الثالث ذهب بعض اي الى كون القدرة قبل الفعل خاصة والاول
هو كونها قبله ومعه قوله وايضا كان الدليل الخ عطف على قوله كما يعلم من عبارة بعض
فيكون وجها اخر لوجود القائل بالقول الثالث قوله لا يساعده الخ فان لفظ يمكن انما يذكر
في مقام الاحتمال لا مقام الترجيح والاختيار قوله وان يفعل فلا يستمر قيل ان الفعل
انما يرفع العدم اللاحق وهو دون العدم الازلي السابق لان رفع كل شيء نقيضه ونقيض
الوجود ليس العدم السابق فلا تتعلق القدرة بالعدم الازلي وفيه ما فيه فتدبر قول
الملا عبد الرزاق رد هذا السند الخ حاصله ان الايجاب بمعنى امتناع انفكاك الذات
عن الفعل الذي ذهب اليه الحكماء هو محل النزاع على ما سبق من المحشي وامكان الفعل والترك
بالنسبة الى ذات الفاعل لا ينافي الايجاب بذلك المعنى بل يجامعه فلا يصح جواب المعتنع لاجل
الحكم على الايجاب بالمعنى المذكور ولعل هذا ارد من التعريض بناء على هذا في المحشي والزام
لعدم الاقتضاء جعل خلاف المليين والحكماء في الايجاب بمعنى الاضطرار والجواب
ح متجه اذ لا يتساوى الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل المضطر قوله واسند الخ الفعل

الخفري

المنصوب عاما الى منع الاستدلال اى ذكر سندا اخر للمنع بعد ابطال سند المحشى وحاصل هذا السند
هو ما ذكره المص بقوله ويمكن الخ تقرير لا يخفى ان القدرة اما على الوجود او العدم والقدرة على الوجود
اما حال الفعل او حال الترك ففى حال الترك معناها التمكن من الفعل فى ثانى الحال وفى حال
الفعل معناها التمكن من الترك قبل الفعل اى فى الماضى على ما صرح به الفخرى ويمكن ان يبقى
التمكن من الترك فى ثانى الحال ايضا وقس على ذلك القدرة على العدم والغرض انه يمكن اخذ
كل من القدرتين على الفعل والترك واختيار كل من شقى الترديد على كل من التقديرين كما ذكرناه و
كلام الفخرى فى القدرة على الوجود الترديد فيه وقول ملا عبد الرزاق فى الحاشية الاتية وحاصله
ان القدرة الخ فى القدرة على الوجود والقدرة على العدم فقوله لكنها عبارة عن التمكن من العدم
فى ثانى الحال لا ينافى قول الفخرى والتمكن من الترك يكون مقدما على حال الوجود فتدبر قوله انما
نفوا الايجاب الخ المراد بالايجاب هنا امتناع انفكاك الفعل من الذات فاندفع لا يتمكن من اسلاك
نفسه عنه فلا يكون قادرا على زعم المتكلمين قوله واما القدرة بمعنى وجوب العدم الى اخر
لا يخفى ان الفاعل الخ مضطر فى كل من الزمانين وانما المعتبر فى القدرة التمكن من الفعل والترك
فى زمان واحد بان يكون الزمن الواحد زمانا للفعل والترك على سبيل البدل بان يصلح لوقوع
كل منهما فيه بدلا عن الاخر لكن ليس زمان التمكن من الامرين هو زمان الفعل والترك بل سابق
عليه ففى الحال يتمكن من الفعل والترك فى الاستقبال كما يأتى قوله فان حاصله الخ فيه ما
من لزوم اتحاد زمان الفعل والترك فى القدرة وسيورد عليها الايرادات قوله فالتمكن
من العدم فى الحال اى فى الزمان الحاضر المتقدم على زمن وجود الفعل الذى هو ثانى الحال فيه
جواب الفخرى ان القدرة عبارة عن التمكن من الفعل والترك فى وقت بان يتحقق احدهما فيه
باحدهما خاصة ولا يصلح لوقوع الاخر فيه والوقت الاخر بالاخر كذلك مع كون ظرف التمكن
منهما زمانا واحدا فالقدرة على الفعل حال العدم معناها التمكن من العدم فى الحال اى حال
العدم ومن الوجود فى ثانى الحال فان قيل هذا انما يتم فى القدرة التى قبل الفعل واما فى القدرة

المجامعة

المجامعة له فلا اذ لا ريب ان القدرة كما تكون قبل الوجود كذلك معه وحال الوجود لا يتمكن
من العدم فلا قدرة معه وما ذكره الفخرى لو تم انما يصحح القدرة السابقة على الوجود وقس
على ذلك الكلام فى القدرة على العدم قلنا هذا تفسير للقدرة التى قبل الفعل حال الوجود
هو التمكن من الفعل حال الوجود الذى هو ثانى الحال بالنظر الى حال العدم ومن العدم قبله
اى حال العدم السابق على الوجود قوله وقد عرفت ما فيه وهو من لزوم اتحاد زمانى الفعل
والترك على وجه البدل فى القدرة كما مر اقول يمكن الجواب عن ايراد المحشى بناء على انها بمعنى التمكن
منهما فى زمان واحد بان ثانى الحال حال الوجود والقدرة عليه بمعنى التمكن قبله اى حال
العدم من الفعل والترك فى ثانى الحال بحقيقة فتدبر قوله اذ قد عرفت الخ اشارة الى ما ذكر
قبل هذه الحاشية باربعة حواشى من قوله والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافى القدرة على
التحقيق وان القدرة التى فى مقابلة الاضطرار لا تنافى الايجاب الذى يقول به الحكيم خاصته اى
امتناع انفكاك الذات عن الفعل واما القدرة باصطلاح المتكلمين المقابلة للايجاب بذلك
المعنى فلا ريب فى منافاتها للايجاب المذكور لانهما ضدان كما لا يخفى وجواب المحشى انما يتم على القدرة
المقابلة للاضطرار مع ان المعترض على ما ذكره المحشى اقام الحجة على اثبات الايجاب الخاص با
لحكماء ونفى القدرة الخاصة بالمتكلمين فالجواب عنه لا بد من بيان منافاته لايجاب الحكيم كما لا يخفى
قوله يمكن ان يقال الخ حاصله حمل قول المعتزلة بتقدم القدرة على الفعل على التقدم الذاتى
لان القدرة عندهم علة مؤثرة فيه وقول الاشاعرة على المعية الذاتية لكون وجود القدرة
حال الفعل والفاعل غير العبد فيكونان معلولى علة ثالثة وهو المراد بالمعية الذاتية فان قيل
ما فائدة ايجاد القدرة حال الفعل قالوا لا يسئل عما يفعل وربما قيل بها فاعلة لقابلية الفاعل
للتأثير وفيه ان المعد لا بد من تقدمه على التأثير والوجود لان حال الوجود حال الفعلية
لا القابلية ولا يخفى ان المتبادر من تقدم القدرة على الفعل انما هو التقدم الزمانى وكذا
المعية لا الذاتى ولا يذهب عليك انه قد مر ان القدرة بمعنى امكان الفعل والترك بالنسبة

الى ذات القادر متفق عليه بين الحكماء والمليين وهو ينافي ما ذكرنا من ان القدرة عند الاشعري لا
حال الفعل لا قبله الا ان يقال انا نقول انما هو تفسير القدرة القديمة والنزاع بين الاشعري
وغيره هنا في القدرة الحادثة فلا منافاة قوله لانا لا خفاء في كون هذا الدليل الخ بيانه
ان صريح الدليل نفي التمكن من الترك حال الوجود ومن الفعل حال العدم وهو معنى الاضطرار
وهو تعيين احد الطرفين بلا تمكن من الطرف الاخر وفيه ان لزوم احد الطرفين حال الفعل
او الترك لا ينافي القدرة قبله والحق ان ذلك الدليل لا يوافق ما ذكر من صراحته او ظهوره
في الاضطرار اذ لا بد فيه من عدم الارادة والدليل لم يؤخذ فيه عدمها بل الاعم منه فان
لزوم احد الطرفين حال الفعل او الترك لا ينافي الارادة بل يجامعها والظاهر ان المتكلمين انما
كانوا يعتبرون في القدرة الامكان الوقوعي بمعنى صحة وقوع الفعل والترك في الواقع وبا
لنسبة الى الارادة اما في وقتين او وقت واحد على اختلاف قول المعتزلة والاشعرية لا بالنسبة
الى الذات خاصة اقيم ذلك الدليل على عدم اعتبار ذلك في القدرة بل يكفي الامكان بالنظر
الى الذات فالدليل لاثبات الايجاب الملزوم للقدم ونفي القدرة الملزومة للحدوث كما
ذكر المحشي لا الايجاب بمعنى الاضطرار فتدبر قوله واما الاشاعرة الخ فيه ان البحث في القدرة
القديمة والدليل اقيم على نفيها ولم يقل بلزوم كونها مع الفعل ولا خلاف للاشعري انما
هو القدرة الحادثة فالدليل ناهض على الاشعري ايضا قوله هذا اذا كان الخ وذلك لان
الوجوب بالارادة انما يثمر في الوجوب السابق على الوجود واما الوجوب اللاحق فليس بالارادة
وفيه انه ايضا بالارادة بناء على احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر فالصواب ان يخص
وجوب الاثر في وجوب الصدور والحدوث وهو الوجوب السابق لا في وجوب البقاء
وهو الوجوب اللاحق وان امكن تعميم وجوب الوجود للحدوث والبقاء ومن ثم قال
فالانسب دون والصواب قوله هذا كله الخ اي جواب المحشي مبني على ارادة نفي القدرة
المطلقة والمراد بالقدرة المطلقة المعنى الاعم من القدرة المتعلقة بالطرفين السابقة

على الفعل

على الفعل كما هو قول المعتزلة ومن المتعلقة باحدهما المقارنة له كما ذهب اليه الاشعري والمراد
بها صحة الفعل والنظر الى الذات ولا يخفى ان هذا المعنى متفق عليه للقدرة بين الاشعري وغيره
كما مر في صدر بحث القدرة فيكون قبل الفعل قطعا فالنزاع في القدرة بالمعنى الخاص وهو
الاستعداد للفعل والترك فالمعتزلة يقولون به دون الاشعري ولا ريب ان الامكان الاستعدادي
سابق على الفعل والاشعري يعتبرها بوقوع الفعل او الترك بالارادة فيكون مع الفعل ويحتمل ان يراد
بالقدرة المطلقة القوة التي يقع بها الفعل او الترك سواء كان مع جميع شرايط التقدم ودام لا
وبالقدرة الخاصة بالاشعري القوة التي مع جميع الشرايط وبالمعتزلة القوة التي مع عدم الشرايط
وعلى ما ذكرنا يتجه كلام الفاضل المعاصر فانه لو كان الشبهة على نفي القدرة المطلقة كان
جواب المحشي مناسبا واما لو كانت على القدرة الخاصة بالمعتزلة فجواب المص انسب اذ لا دخل في
للامكان بالنظر الى الذات بل الجواب حصول الاستعداد للطرفين قبل الفعل والترك كما ذكر
المص فقوله لانا ثم ما ذكره من انسبية الخ فيه ما فيه واما ايراده الاول فقيد انه فرق بين
القدرة المطلقة وبين القدرة الخاصة بالاشعري كما مر وما عرف به الفاضل هو عدم نهوض
الدليل على الاشعري في القدرة الخاصة به لا في القدرة المشتركة اي المطلقة قوله وفيه
تامل اذ لا شك ان الخ هذا ظاهر الورود فان حمل كلام المص على ما لا يقول به وهو القدرة المتعلقة
باحد الطرفين لا وحده لم قوله اذ هو لا يقول بها اقول بل لم يقل احد بتعلق القدرة بالطرف
الغير الواقع خاصة والاشعري انما يقول بتعلقها بالطرف الواقع فحمل جواب المصنف على ما لم يذهب
اليه احد محال معلوم قوله وايضا لا حاجة الخ اما ان الدليل انما ينهض على من قال بتساوي
نسبة القدرة الى الطرفين كالمص ولا ينهض على غيره فلا حاجة الى الجواب على القول بتعلقها باحد
الطرفين قوله لا ان يكون الخ فان ذلك هو الاضطرار لا القدرة كما مر قوله فيجب حمل كلامه
اي كلام المص هو قوله ويمكن اختيار الخ قوله على ان نحيك عليه الخ اي القادرين يجوز له
ايقاع الفعل والترك اي ايهما شاء في ثاني الحال قوله لم يحتج الى هذه العناية اي لو حمل القدرة

القدرة م

في كلام المص على عدم الوجود وح يختص كلامه بالقدرة حال العدم و يعم حال القدرة حال الوجود
بالمقايسة واما لو حمل كلامه على عدم القدرة شمل الكلام للقسمين المذكورين معاً لاطلاق الكلام فلا حاجة
الى عناية بعض معرفة القسم الاخر بالمقايسة قوله ان الامر في كل حال كذلك اى في كل حال حاضر لا يمكن
تحقق القدرة على الطرفين لكن يمكن تحققها في الزمن السابق عليه قوله نعم يرد الخ جواب بحل هو انه لو حمل
كلام المص على تعلق القدرة بالطرفين معاً يرد عليه ما اورده المحشي بقوله لا يخفى ان الحال الخ بخلاف
ما لو حمل على تعلقها باحد الطرفين فانه لا يرد له اجاب بتسليم وروده واعترف بذلك المحقق
لوروده قوله فيمكنهم تسليم الثاني اى تسليم حدوث قدرة مع معنى حدوث تعلقها ومنع استحالة
حدوث تعلقها واعلم ان المراد بتعلق القدرة تاثيرها اعني ايجاد الفعل واراده وح يظهر امكان
ان تنفك عن التعلق ويصح منع محالية حدوث القدرة بمعنى التعلق وليس المراد بتعلقها المعنى الذي
في سهوها وهو مفاد كلمة على في قولنا القدرة على الشيء حتى يرد انه لا ينفك القدرة عن التعلق قوله
ولا بد من تعليق الخ حاصله انه لو اريد بتعلق القدرة ما يفهم منه ظاهرا اعني الايجاد والتاثير لم يكن
لنزاع المعتزلة وجه مع الاشعري وجه لعدم امكان التقدم على الفعل بل هو بمقارنة كما يقوله الاشعري
بل يكون النزاع بينهما لفظيا لان المعتزلة يريدون تقدم نفس القدرة والاشعري يريد معية تعلقها
وكذا لا وجه لم قد ظهر وجهه مما مر في معنى التعلق اى الايجاد والتاثير فان انفكاك القدرة عن
التعلق ح ظ ويمكن ان يكون نظر السيد الشريف الى المعنى الاخر للتعلق كما ذكرنا ومنع الانفكاك
يأباه البديهة قوله ولو كان المراد الخ قد عرفت المعنى الاخر وتحقيق كلام السيد على ذلك المعنى
وسيصرح به في الحاشية الاتية قوله مما لا وجه له لان البحث هناك في صفات الواجب تعالى و
نزاع الاشعري في القدرة الحادثة لا في مطلق القدرة فحمل كلام المص هنا على رد الاشعري القائل
بالمعية في القدرة الحادثة فاسد ثم هذا ايراد على المحشي في توجيه كلام المص قوله يمكن ان يقال الخ
لا يخفى انه يمكن ان يكون مراد السيد الشريف بتعلق القدرة هذا المعنى كما مر فلا يرد عليه ما اورد
عليه وح لا وجه لقوله فيما مر ولو كان المراد معنى اخر فانما يظهر الخ فان ما صرح به هنا هو المعنى

الاخر

الاخر الذي هو مراد السيد كما عرفت قوله نعم لا يمكن الخ اقول لعل هذا المعنى هو مراد الفاضل المعاصر
وكذلك مراد الاشعري بقوله بتعلقها باحد الطرفين فالحكم بالمساوقة صحيح والايراد عنه مندفع
والعجب منه حيث حمل التعلق في كلام السيد الشريف على المعنى الذي ذكره هنا بقوله نعم الخ واورد
عليه وحمله في كلام الفاضل المعاصر على المعنى الاول واورد عليه والواجب حمل كل على ما يصح
كلامه او على احد المعنيين في الموضعين وتخصيص الايراد باحدهما قوله من حيث هو قادر هذا
القيد احتراز عن التساوي بالنظر الى الذات من حيث هو جسم مثلا او نحو ذلك وفائدة اخراج الامكان
الذاتي فانه متحقق بالنسبة الى الطبايع ايضا كالنار مثلا قوله المراد ان منشأ النزاع الخ وهو
ان القدرة عند الاشعري هي القوة المستجمعة لشرائط الفعل او الترك فلا بد من كونها مع الفعل
وتعلقها باحد الطرفين وهي عند المعتزلة هي التمكن من الفعل والترك منهم سواء كان مع جميع
الشرائط ام لا وح يجب تقدمها وتعلقها معا بالفعل والترك ومتعلقا باحد الطرفين قوله
وكونها مثل استعداد القابل اى كون القدرة من قبيل المعدات علة لقابلية المادة لافاضة
صورة الفعل عليها لا علة فاعلية للفعل مؤثرة فيه مفيدة له وهو جواب المحشي بان حاجة الممكن
في البقاء انما هي الى العلة المفيدة للوجود لا الى علة الحدوث فان العلة التامة لاصل الوجود
وابتدائه قد تركب من العلة الفاعلية اى مفيض الوجود والعلة القابلية اعني المحل كالمادة و
الاحتياج في البقاء واستمرار الوجود انما هو الى الاولى اعني مفيد اصل الوجود والقدرة من قبيل
الثانية اعني علة الحدوث فلا ينافي قول المص ولانسلم حاجة الممكن في البقاء الى العلة وقوله
او لا المسلم اشارة الى الجواب وحاصله المنع من كون القدرة علة فاعلية لاحتياج اليها
في البقاء لاحتمال كونها علة مؤثرة فاعلية والمانع في مقابل المستدل يكفيه الاحتمال والمص
مستدل على ابطال مذهب الاشعري فيكفي في دفعه المنع وفيه انه لعل الاستدلال الزامي
لا برهاني والقدرة الحادثة عند الاشعري ليست بمؤثرة بل معدة للقابل كما مر فلا يحتاج اليها
في البقاء وان قيل باحتياج الممكن فيه الى العلة قوله لا ينفيه اى لا يدفع الايراد نعم لا الزام بنفيه

بالطرفين ويقال ان كلام
الاشعري في تعلق
القدرة بمعنى الايجاد
فلا بد ان تكون م

دفع ما اورده وهو منافاة الدليل للقول بالحاجة في البقاء الى العلة لانه اذا بني الدليل على مذهب من ينكر الحاجة يرتفع المنافاة قطعا لكن يرد ح ان النزاع اى نزاع المعتزلة والاشاعرة في القول بالمعية ليس في حال البقاء خاصة اى كون القدرة حال البقاء بل النزاع في حال الوجود مطلقا اى اعم من حال الحدوث وحال البقاء وبناء الدليل على القول بعدم الحاجة الى العلة في البقاء وان دفع المنافاة من هذه الجهة من جهة البقاء الا انه يبقى المنافاة من جهة اخرى هي جهة الحدوث اذ القدرة مما يحتاج اليه حال الحدوث لانه علة مؤثرة ولا ريب في لزوم معية المؤثر مع العلة المؤثرة في الحدوث وحاجة الفعل اليها حال الوقوع فبنا في الدليل الثالث هذا غاية توجيه كلامه وفيه ان المستدل لا يسلم الحاجة الى القدرة حال الحدوث ولا يجعلها علة مؤثرة بل علة معدة فلا منافاة ثم ان قوله النزاع في حال الوجود مطلقا فيه ما فيه كما يعترف به الا اذا اريد واحد من القائلين بلزوم معية القدرة للفعل كونها حال الوجود وبعده اى حال البقاء بل انما يقول بالمعية حال الحدوث وبالجملة النزاع في القدرة على ايجاد الشيء هل هي قبل الفعل او معه لا في القدرة مطلقا سواء كانت على الايجاد او على الابقاء ثم انه كيف يتصور النزاع في ان القدرة على الابقاء هل هو قبل الفعل او معه قوله ان النزاع في حال الوجود اى الحدوث يعني ان النزاع في ان القدرة على الفعل معه او قبله اى حال الحدوث او قبله وحديث القدرة حال البقاء خارج عن محل النزاع فلا منافاة وفيه ان القول بحاجة الممكن في البقاء الى العلة يستلزم الحاجة الى القدرة في البقاء ومن ذلك يلزم الحاجة اليها حال الوجود اى الحدوث ايضا بطريق اولى والجواب ان النزاع في القدرة على الايجاد هل هي قبله او معه لا في مطلق القدرة الشامل للقدرة على الابقاء فان القدرة على الابقاء امر اخر لا يتعلق بها البحث هنا فالقول بانه لا حاجة الى القدرة على الايجاد حال الفعل بل قبله لا ينافي القول بالحاجة الى العلة في البقاء اذ ذلك شاهد على القدرة على الابقاء هي غير القدرة على الايجاد ثم لا يخفى ان النزاع بين الاشعري وغيره في القدرة الحادثة على ما مر

والحاجة الى القدرة في البقاء انما هو في القدرة القديمة ولم يقل احد بان فعل العبد يحتاج اليه في البقاء فنحو القول بانه لا حاجة الى القدرة حال الفعل شنيع جدا لكونها جزء علة الحدوث ولا بد من وجود العلة حال الحدوث ثم انه ان جعل القدرة علة معدة لا اصل الوجود لا علة مفيدة لم يرتفع المنافاة بينه اى القول بعدم الحاجة الى القدرة حال الفعل والقول بالحاجة في البقاء الى العلة قوله ولئن سلم الخ اى لو سلم ان النزاع في حال الوجود مطلقا اى اعم من حال الحدوث والبقاء فلا وجه ايضا في المنافاة التي ادعاها لان نفي الحاجة الى القدرة حال الحدوث والبقاء معناه نفي الحاجة الى القدرة على الايجاد حال الحدوث لا الى القدرة مطلقا وعدم الحاجة الى القدرة حال الحدوث لا ينافي ثبوت الحاجة الى القدرة على الابقاء حال البقاء فمحل النزاع الا في حال الحدوث في الايجاد هل القدرة قبله او معه ثم اجاب بانه لا منافاة بين عدم الحاجة الى القدرة حال الحدوث والحاجة اليها حال البقاء لان الحدوث دفعي يكفي فيه القدرة الموجودة قبله في الزمن المتصل به والبقاء تدريجي لا بد فيه من القدرة حال البقاء فهذا انما يتم في الامر الدفعي الحصول واما الامر التدريجي كالزمان والحركة فزمان بقائه هو زمان حدوثه فلا يحتاج في البقاء الى ازيد من علة الحدوث ثم عمم النزاع ثانيا الى حالي الحدوث والبقاء واجاب بان المراد بنفي الحاجة الى القدرة حال الحدوث والبقاء نفي الحاجة الى القدرة على الايجاد حالهما وهو لا ينافي الحاجة الى القدرة على الابقاء حال البقاء فالقادر على الايجاد قبل الفعل لا يجب ان يكون قادرا عليه حال الفعل وحال البقاء بل يكفي فيها القدرة على البقاء وان لم يقدر على الايجاد وبما ذكرنا يعلم الجواب عما عسى ان يقال ان تعميم محل النزاع لحال البقاء لا يتم بالنسبة الى من يعتبر قبلية القدرة ويقول بحاجة الممكن الى العلة في البقاء اذ لا معنى لنفي القدرة حال البقاء مع الحاجة الى العلة فيه ثم ان جميع ذلك على فرض تعميم محل النزاع والحق انه خاص بحال الحدوث ويحتمل ان يتعلق قوله فلا وجه ايضا الى اخر بقوله وجعل الدليل الى قوله لا يفيد الخ اذ على القول بعدم الحاجة الى العلة حال البقاء لا اشكال في القول بتقدم القدرة فتدبر قوله

ع الايجاد

على مختاره في كلام الراعي اي على مختار المقرر في قوله بتقدم القدرة على الفعل وقوله بتعلقهما بالبعض
اي يكون قول المقرر والشارح في بهذا المعنى دليلا على مختاره في الموضعين قوله وقد ظهر حال الراعي الخ اي
مما مر من ان وجود القدرة مع الفعل يجامع تعلقه بالطرفين ولا ينافيه فلا تنافي حتى يجعل قوله و
للتنافي اشارة الى ما ذكر وكذا يظهر ما في قوله فيكون دليلا الخ قوله الزام ان تنجيز الخ التعليقي
التكليف بالقدرة وهي لا تتحقق الا مع الفعل على زعم الاشعري فلا تكليف منجزا الا حال الفعل و
هو حال القدرة وبطلانه ضروري والا لارتفع الاثم والعقاب بالترك وفيه ان التكليف بالاتيان
بالفعل في ثاني الحال ليس تعليقيا بل هو تنجيزي كما يظهر من قول المحشي ويمكن دفع هذا الايراد فلا يقتضي
قول الاشعري عدم تكليف الكافر في كل آن بل هو يقول ايضا بوجوب الايمان على الكافر في كل آن ثم الا
في التأخير وقوله وللمنع مجال يمكن ان يكون اشارة الى هذا فان قيل لعل المراد ان الكافر عند
الاشعري مكلف في الحال بالفعل في ثاني الحال لا به في الحال فلا يكون مكلفا بالايمان
به في الحال واجب قطعا قلنا كل حال ثاني الحال بالنسبة الى الزمان السابق عليه فهو مكلف
في السابق بالاتيان به في الحال فيكون الايمان واجبا في كل حال ويحتمل ان يكون قوله وللمنع مجال
اشارة الى ذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى منع قوله اذ ثم ان الكافر الخ قوله وبما قررنا الخ
اي بقوله ولكن يرد الخ قوله بالشق الاول اي بقوله ان استمر الكفر في ثاني الحال الخ قوله اذ كل التكليف
آن الخ تعليل لقوله لا يكون الخ لا لقوله والتزامه مشكل ثم ان ما ذكره من الاشكال لا يختص
بقول الاشعري بل يجري على كل الاقوال اذ لا يمكن التكليف بايقاع الفعل حال التكليف اذ
يمتنع اتحاد زمان التكليف والامتثال كما لا يخفى فاول زمان البلوغ زمان اول التكليف
فلا يمكن وجوب الاسلام في ذلك الزمان بل بعده وهو كذلك ولا اشكال فيه وانما هو زمان
وقوع التكليف فيه لا الاتيان بالواجب ولا يمكن الاتيان به الا بعده وليس المستفاد من الادلة
الا وقوع التكليف في اول زمان البلوغ ولا تدل على وجوب الاتيان بالمكلف به فيه فاول زمان
البلوغ ظرف للتكليف لا الفعل فان اراد بقوله يلزم ان لا يكون الكافر الخ عدم كون اول زمان

القول لزم

البلوغ

البلوغ ظرفا للتكليف فالملازمة ثم وان اراد به عدم كونه ظرفا لايقاع المكلف به ثم ونمنع البط
قوله مثل هذا التكليف اي التكليف التعليقي المشروط باول البلوغ قوله ويمكن ان يتم ايهم
حاصله ان الفصل المشترك بين آخر زمان عدم البلوغ واول زمان البلوغ هو الآن وهو طرف
الزمان ونهايته كما ان النقطة طرف الخط وليس جزءا من زمن البلوغ ولا من زمان عدمه واذا
كان ما قبل اول زمان البلوغ هو الآن لا يمكن كون اول زمانه ايضا انا والا لزم تتالي الآنات
ومع لا يمكن وقوع التكليف في آن اول البلوغ بل يقع في اول زمانه والزمان قابل للتجزية
الى آنات غير متناهية فنقول كل آن يفرض في اول زمان البلوغ يجب ايقاع الاسلام فيه
لو وقوع التكليف به في آن قبله ولا ينتهي الى آن يكون ظرفا للتكليف خاصة لا لايقاع الاسلام
فيه لعدم انتهاء الآنات الزمنية فيه حتى تنتهي الى آن لا يكون قبله آن نعم لو كان لاول
زمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون الاسلام فيه قوله فنقول كل آن فرض الخ الاولى
ان يقول كل آن فرض في زمن البلوغ يقع التكليف في قبله بايقاع الاسلام بعده وما ماذكره فلا
يتفرع عليه قوله فلم يتحقق آن لم يكن الخ كما يعلم بالتأمل قوله توضيحه انه يكفي الخ حاصله
ان التكليف تنجيزي ليس معلقا على حصول القدرة حتى يلزم من كونها مع الفعل مفاسد كثيرة
كلزوم عدم الاثم والعقاب بترك المكلف به ولزوم تأخر شرط التكليف عنه وغير ذلك
والقدرة شرط الاتيان بالمكلف به فلا بد ان تكون مع الفعل والقدرة بالفعل ليست شرطا
لاصل التكليف بل شرطه امكان ايقاع الفعل مع القدرة والفرض امكانه فالكافر مكلف
بالاسلام ويأثم ويعاقب بالترك ولا اشكال فيه اصلا قوله ولم يعتبر المقدورية بالفعل
اي لم يعتبر في مقدورية الفعل المقدورية بالفعل بل يكفي فيها المقدورية على تقدير الفعل
او المراد لم يعتبر في التكليف المقدورية بالفعل بل يكفي فيه امكان الفعل مع القدرة قوله
هذا جواب حسن اقول لا يخفى ان القدرة ان فسرت بامكان الفعل والترك بالنظر الى الذات
اي الامكان الذاتي كانت قبل الفعل ومعه بل وبعده فلا يصح القول بانها معه وان فسرت

بالارادة الموجبة للفعل والقوة المستجمعة لشرايط الفعل كانت معه لا قبله فالنزاع لفظي لا طايل تحته لكن غرضنا الاعلام ان ذلك الجواب حسن في بادي الراي قبل تحرير محل النزاع قوله مكابرة محل تامل وجهه انا سلمنا ما مر من ان القدرة شرط لوقوع الفعل فيكفي كونها معه ولا يشترط كونها حال التحريك وبهذا يتم غرض الفاضل المعاصر من القدرة امكان الفعل والترك بالنظر الى الذات ولا ريب ان منع كونها بهذا المعنى قبل الفعل مكابرة نعم لا مكابرة فيه لو قرنت بالارادة الموجبة بل كونها قبل الفعل حينئذ مكابرة قوله اذ يصح التكليف بايقاع الخ فيه انه ان اريد انه يصح التكليف حال بايقاع الفعل في الحال فمم اذ وحدة زمان التكليف والامتثال ممتنع كما لا يخفى وان اريد انه يصح التكليف قبل الحال بايقاع الفعل في الحال فهو بعينه ما اجيب به من ان التكليف في الحال بايقاع الفعل بعده هذا اذا اريد اول زمان التكليف وحدوثه وان اريد التكليف الاستمراري فالتكليف في كل ان غير ان حدوثه متعلق بالفعل في ذلك الان لتعلقه به قبله سواء اجيب بانه تكليف في الحال بالفعل في ثاني الحال او اجيب بما اجاب المحشي فتدبر قوله اذ في زمان العدم الخ فيه ان الكلام مبني على ان القدرة مع الفعل فكيف يتمشى ان الفعل في حال العدم مقدور ثم ان مقدوريته حال العدم ينافي قوله لوقوع الفعل مقارنا للقدرة ثم قوله مقدور بالمعنى المذكور اي بمعنى صلاحيته لتعلق القدرة به لا يخفى ما فيه لان امكان تعلق القدرة ليس معنى القدرة ثم قوله وليس القدرة بالمعنى المذكور الا هذا الامكان فيه انه اذا كان القدرة بمعنى الامكان كانت قبل الفعل ومعه والغرض انها مع الفعل لا قبله وبالجملة فكلامه مضطرب جدا ثم ان قول المحشي لا يشترط كون القدرة معا معه للتكليف صحيح فانه لا قدرة في زمان العدم وان هذا الجواب مبني على الجواب الاول من ان التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال فلا تغيير في الجواب ولا يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال فتدبر قوله حتى يتاتى المنافاة اشارة الى قوله في الايراد على الجواب فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه قوله ويستغرب التاخر اشارة الى ما اورد على الجواب بان التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال من ان تقدم

الشرط

المشروط اي التكليف على الشرط بمعنى المقدورية بالزمان غريب قوله قال في بيان هذا الجواب اي قول المحشي ويمكن دفع هذا الايراد الخ وهذا الدفع على توجيه الفاضل المعاصر لا يختص باختيار احد شقي الترديد في الايراد بل هو دفع لهما معا فان شرط التكليف على هذا الجواب هو المقدورية على تقدير الفعل اي امكان الفعل مع القدرة وهذا الشرط متحقق حال الايمان وحال استمرار الكفر فقوله فلو مات على الكفر الخ هذا بناء على الشق الاول من الترديد وقوله ولو امن الخ بناء على الشق الثاني قوله الى اول حدوث الغاية خارجة عن المغيا فلا تكليف في اول حدوث الايمان قوله على انه يمكن استمراره الخ اختار اولا انقطاع التكليف حال حدوث الايمان ثم ترقى واختار بقاءه حال الايمان مطلقا سواء حدث الايمان بعد الكفر ام كان مستمرا من اول البلوغ وهذا التوجيه دال على انه حمل التكليف في قول المورد لم يكن مكلفا فيه على التكليف الاستمراري لا الحدوث ويدل عليه قول المحشي وحينئذ جاز ان يستمر الخ ولا يخفى ان هذه العلاوة ليست جوابا اخر عن اصل السؤال بل خاص ببعض اجزائه وهو صورة تبدل الكفر بالايمان فاي فرق بين هذا الجواب وما في بعض الحواشي من جعل العلاوة جوابا باختيار الشق الثاني واي معنى لقوله ليس جوابا الخ فالقول الفرق ان بناء ما في بعض الحواشي على جعل العلاوة جوابا مستقلا عن الايراد غير الجواب بقوله ويمكن دفع الخ وجعل قوله ويمكن الخ جوابا باختيار الشق الاول من الترديد وبناء توجيه الفاضل المعاصر على جعل قوله يمكن الخ جوابا على شقي الترديد وجعل العلاوة خاصا ببعض الايراد لا جوابا مستقلا وبالجملة على توجيه ما في الحواشي يكون العلاوة وحدها جوابا تاما لا على توجيه الفاضل المعاصر فظهر معنى قوله ليس جوابا باختيار الشق الثاني واما قوله مختصا بتقدير تبديل الكفر الخ فلم دلالته تشمل ما اذا كان المكلف مؤمنا من اول البلوغ قوله مع ان الاشبه الخ اعلم ان الترديد والتقسيم في الايراد على تجويز احدهما ان يكون لكل من الشقين وقوع وتحقق في نفس الامر باختيار احد الشقين ودفع الفساد على تقديره لا يرفع تمام الايراد لبقاء

المكفر

في الشق الاخر بل الجواب الصحيح دفع الفساد على كل من الشقين الثاني ان يكون لاحدهما خاصة
وقوع فيهمه السايل وان كان معينا منحصرا لان الواقع في شق واحد الترديد والاستفهار
اما للشك والجهل بمراد المستدل او لاستيفاء جميع الاقسام والاحتمالات وسد جميع طرق
الخصم من جميع الوجوه وفي هذا القسم لابد من اختيار احد الشقين والجواب على تقديره وان جاز
الجواب على كلا الشقين على سبيل الفرض والتقدير ومعلوم ان الترديد فيما نحن فيه من القسم
الاول كما صرح به فلابد من الجواب على كل من الشقين قوله حتى يتوجه الجواب الخ فيه انه لم يقتصر
في الجواب على احد الشقين سواء جعل العلاوة جوابا باختيار الشق الثاني ام لا كما مر بل اجيب
عن الشق الاول ايضا بجواب مستقل او بجواب عام للشقين فلا وجه لقوله مع ان الاشتباه الخ
ولعل الى ما ذكرنا نظر قوله لكن قوله الى قوله كما ترى قوله باختيار ان التكليف انما هو في حال
الفعل لا يخفى ان قوله لم يرد في الشق الثاني من الترديد وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا
فيه لا يدل على نفي حدوث التكليف بل يحتمل ان يراد منه نفي استمراره فيمكن كون العلاوة جوابا
ثانيا باختيار ان التكليف باق حال الفعل فيصح ان يقال الابتلاء فاين الحدوث قوله
فاختار الشق الاول لا يخفى ان اختيار الشق الاول وهو ان القدرة هي القوة التي هي سبب التأثير
سواء كان مع جميع شرايط التكليف ام لا يأبى في قول الاشعري بان التكليف قبل الفعل قوله
بمعنى انه مكسوب للعبد تفسير لقوله لصدوره اي الفعل عنه اي عن العبد فان الظاهر منه كونه
فاعلا للفعل فقسره بان المراد بصدوره عنه كون الفعل مكسوبا له اي كونا العبد محلا
قابلا مستعدا للفعل اي علة قابلية له لا فاعلية والحاصل انه فرع النزاع في قبلية
القدرة ومعيتها على النزاع في كون افعال العباد مستندة اليها او الى القدرة تعالى فعلى الاول
الاول وعلى الثاني الثاني وهذا الوهم انما نشأ اذا جعل النزاع في القدرة الحادثة واما لو كان
محل النزاع اعم فلا قوله قبل انضمام الارادة متعلق بما بعده اي يتوهم يكون قادرا
قوله وفيه بعد وجه البعد انه لو كان هذه المسئلة متفرعة على مسئلة الجبر والاختيار

لوقع

لوقع التصريح به في كلامهم ولو فرض بل وجب حمل هذه المسئلة على تلك من غير حاجة الى تجشم
استدلال عليه مع ان الامر على خلاف ذلك فان كلا من الفريقين استدل على مذهبه هنا
بوجوه من غير اشارة الى التفريع اصلا ولا اقل من جعله وجها من الوجوه قوله لا يجوز ثبوتها
لا يخفى ان على قول الاشعري ان قدرة العبد مع كونه علة قابلية لايجاد الفعل فيه يجب تقدم
القدرة على الفعل لعدم اجتماع الاستعداد مع الفعلية قوله لكن حمل التقدم الخ واما بعض
الافاضل فقد حمل التقدم والمعية على الزماني قوله وهذا ابعد وفيه مضافا الى البعد
السابق كما عرفت حمل التقدم والمعية الظاهر انه الزماني على الذاتي قوله فاندفع ما اورده
لا يخفى ان الكسب على مذهب الاشعري عبارة عن الاستفادة فيكون شرايط الكسب شرايط
للاستعداد والقابلية فلابد من تقدمها على الفعل كما هو شأن المعدات فلا معنى
لقوله وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرايطها الى قوله لم يتحقق الا مع الفعل فظهر صحة
ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق الخ قوله وجه حسن للجمع بما دل على
اتصالها مع الفعل يراد بها القدرة المستجمعة لجميع الشرايط وما دل على القبلية يراد بها القوة
الناقصة وفيه دلالة على عدم استقلال العبد في افعاله قوله ولا يخفى بعده وضعفه
اما البعد فلان الظاهر من عبارة المحشي عدم مساعدة لفظ يمكن لها صدقه لا عدم مساعدة مجموع
قوله ويمكن اجتماع القدرة الخ كما هو مبنى توجيه بعض الافاضل واما ضعفه فلعدم
دلالة يمكن الخ على ما ذكره من دلالته على ثبوت القدرة في الجملة عند الخصم كما لا يخفى على
انه لو تم ذلك لا يختص بهذا التوجيه بل يجري في توجيه الشارح ايضا فلا وجه لتخصيص عدم
المساعدة بهذا التوجيه ويحتمل ان يكون وجه الضعف ما اشار اليه سابقا في وجه
الوهن قوله على ما زعمه المحشي من ان نزاع الاشعري خاص بالقدرة الحادثة وح يلائم
لفظ الامكان على ما ذكره بعض الافاضل فيما ترى من دلالته على ان الخصم قايل بالقدرة في
الجملة لكن لا على هذا الوجه قوله الصحيح توجيه الشارح وهو نفي القدرة مطلقا كما هو مقتضى الوجه

الثانى **قوله** ومنشأ هذا القول الخ حاصله ان القدرة اذا سبقت الفعل كانت نسبتها الى الوجود
والعدم على السوآء فيلزم ان يكون القدرة مؤثرة فى العدم اى كونه متعددا مع انه نفى محض وازلى
وكل منهما مانع من تاثير القدرة واما اذا كانت مع الفعل تعلقت باحد الطرفين خاصة اى طرف
الفعل فلا يلزم تاثيرها فى العدم وبما ذكرنا اندفع ان هذا الدليل لو تم لدل على نفى القدرة مطلقا
لا قبل الفعل خاصة وظهر بما ذكرنا ايضا ان المراد بالعدم الذى لا يتعلق به القدرة هو العدم
المقابل للوجود فلا يرد ان العدم السابق على الفعل ليس متعلق القدرة المتعلقة بالفعل حتى يتم
انا العدم لا يجوز ان يكون الخ الدليل **قوله** وانتفى اللازم الخ هذا وجه اخر لما ذكره بعض الافاضل
فى توجيه قول الاشعرى بيانه انه لو تم ما ذكره من الوجه لزم تعلق القدرة عند الاشعرى
بعدم الفعل اى الترك مطلقا ولو فى حال الترك لانه يجرى فيه ان العدم ازلى ونفى محض الخ ما ذكره
فيختص القدرة عنده بالفعل مع ان الشارح صرح بالاختصاص بل يقول بتعلق القدرة بالترك
ايضا لكن حال الترك لا قبله كالفعل ويمكن ان يفرق بالفرق بين الترك وعدم الفعل فان الترك ضرب
من الوجود اى كف النفس عن الفعل وليس نفيا محضا كالعدم فلا ينافى تعلق القدرة على الاستدلال
الاستدلال على تعلق القدرة بالفعل او الترك حال الفعل او الترك لا قبله بان العدم الذى
هو رفع الوجود ونقيضه ازلى ونفى محض لا يتعلق به القدرة فلو كانت قبل الفعل او الترك لزم
تعلقها به لتساوى نسبتها الى الفعل وعدمه وهذا العدم غير الترك لانه رفع الوجود فاندفع
قوله وانتفى اللازم الخ ويؤيد ما ذكرنا من الفرق بين الترك والعدم النزاع بين الاشعرية والمعتزلة
فى كون العدم مقدورا او لا فلو كان الترك هو عدم الفعل لم يسع للاشاعرة ان يقولوا بعدم
مقدورية العدم مع تعلق القدرة بالترك حال الترك فتدبر **قوله** نعم كون العدم الخ لا يخفى
ما فيه فان النزاع فى كون العدم مقدورا ينافى القول بتعلق القدرة بالترك بمعنى عدم الفعل
فلا بد من الجمع بين القولين بما ذكرنا فتدبر **قوله** هذا انما يتأتى الخ لما كان تعلق القدرة عند
الاشعرى باحد الطرفين الذى هو الواقع حقق تعلقها بالطرفين بالمعتزلة والمتم **قوله**

هو القدرة المطلقة المراد بها اما القدرة العامة الشاملة اى القدرة القديمة واما القدرة الغير
المتعلقة بشيء فيشمل القدرة الحادثة قبل التعلق فانها ايضا متعلقة بالطرفين فانها بمعنى
الامكان الذاتى اى تساوى الفعل والترك بالنسبة الى الذات **قوله** ولا نزاع فيها اى فى تعلق
القدرة المطلقة بالطرفين **قوله** بل النزاع فى انه الخ اى فى تعلق القدرة بشيء خاص هل تتعلق بالطرفين
فتكون قبله او بالطرف الواقع فيكون معه فيفسر بمعنى صحة الفعل والترك مع الارادة
لا بمعنى الامكان الذاتى **قوله** ومن ثم يستقيم الى الخ اى يستقيم تساوى نسبة القدرة الى الطرفين
على مذهب الاشعرى فيه لكن بالنسبة الى القدرة المطلقة **قوله** كما هو المشهور فان مذهبهم ان اثر
القدرة بحسب وجوده لا ازلى لغير متعدد **قوله** واما حمله على ان الخ اى حمل الدليل على نفى القدرة
الحادثة اى المقابلة للايجاب بمعنى انفكاك الذات عن الفعل لا على القدرة المقابلة للاضطرار
ويحتمل ان يراد حمل قوله ولا شيء من الازلى باثر للقادر ويرجع هذا الوجه الى الوجه الاول
قوله كما زعمه المحشى اى زعم ان النزاع بين الحكماء والمليين فى الايجاب والقدرة بمعنى انفكاك
الذات عن الفعل وعدمه اى القدم والحدوث **قوله** انا العدم الازلى يمكن ان يقال لما كان
القدرة على هذا الحمل بمعنى امكان الانفكاك عن كل من الفعل والترك على سبيل البدل يكون
معنى قوله ولا شيء من الازلى باثر للقادر انه لا يمكن الانفكاك والارتفاع وح يتجه المنع على قوله
لا شيء من الازلى الخ انا العدم الازلى يمكن دفعه بالفعل وقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه
خاص بالموجود بالجملة فالعدم الازلى يتعلق به القدرة ضرورة ارتفاعه بوجود الحوادث اليومية
قوله والمحشى انما حمله الخ اشارة الى قوله فى الحاشية المعنونة بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل القدرة
وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه فان قبلية الفعل على القدرة صريحة فى القدرة الحادثة
التى هى مبنى الوجه الاخير فيلزم منه تحصيل الحاصل اى تقدم المسبب على السبب واما
الوجه الاول فمبنى على القدرة القديمة واما الوجه الثانى فمبنى على ازلية العدم وان ما
ما ثبت قدمه امتنع عدمه بلا نظر الى تحصيل الحاصل بخلاف الوجه الثالث فان بناءه

المحقق

على تحصيل الحاصل لسابقية العدم على القدرة سواء كان العدم ازليا ام حادثا وقول
وتحقق العدم الخ انما اعتبر فيه قبلية العدم دون ازليته فيكون بناءه في توجيه قول المستدل
ولا شئ من الازلي الخ على الوجه الاخير فتدبر قوله واما ما ذكره بعض الفضلاء الخ اعلم
ان القدرة اما قديمة او حادثة والاولى اما متعلقة بالحادث او القديم فهذه اقسام ثلثة
فالاشارة ذكر ان الدليل على التوجيه الاخير انما يدل على نفي القدرة الحادثة دون القديمة مطلقا اى
بقسميه وبعض الفضلاء قال بدلالته على نفي القدرة القديمة المتعلقة بالحادث مضافا
الى نفي القدرة الحادثة فقوله من انه يدل اى ان الدليل على التوجيه الاخير يدل لا محالة
الجواهر الحادثة لا ارى لتخصيص الجواهر بالذكر وجها قوله فيفيد ان عدمها الخ حاصله ان العدم
الازلي لما كان استمراره بقدرة الله كان مقدورا فيصح تاثير القدرة فيه برفعه وجعل الوجود بدلا
عنه وبالجملة القدرة على ابقائه واستمراره قديم وهذا القدر كاف في تعلق القدرة برفعه
نعم لو لم يكن استمراره بالقدرة امتنع تعلق القدرة برفعه ويحتمل ان يكون المراد ان تعلق القدرة
بالازلي كاف في كون الشئ مقدورا ولا يشترط في المقدورية حدوث الشئ كما ذهب اليه المتكلمون وبالجملة
فمعية العدم الازلي للقدرة القديمة كافية في كونه مقدورا ولا يشترط مسبوقيته لها زمانا
لكن قوله هنا وكان هذا الدال على نحو من المفهوم ينافي قوله في اول هذه الحاشية وهو الحق
الدال على الجزم فتدبر واما القسم الثالث وهو القدرة المتعلقة بالقديم فهذا الدليل لا يدل
على نفيه قوله فتامل لعل وجه التامل ما سيذكره في الحاشية الاتية من قوله الا ان تجويز
تعلقها الى قوله تجري في تعلق القدرة الخ قوله انما يستلزم الخ وجه الى قوله دون الى
الاولين فعدم وجهه قيل هذا فلا تغفل قال المص وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
اعلم ان ذاته تعالى لما كان وجودا صرفا لان الوجود هو المنافي للعدم بذاته ولذاته وغيره ينافيه
به والوجود الصرف جامع لجميع الوجودات ومنبع لكل الخيرات ولو فقد بعض انحاء الوجود وعدم
بعض اقسام الخير والكمال لم يكن وجودا صرفا وخيرا محضا بل كان ناقصا مركبا من وجود وعدم

وفقد

في علمه تام وعمومه

وفقد فلا يكون واجب الوجود وبهذا يثبت قدرته تعالى وعمومها وجوده وغيرها من صفات
الكمال لان جميع ذلك نوع من الكمال والخير وضرب من الوجود وكل الخير والكمال في الوجود فلو فقد
القدرة او عمومها مثلا كان فاقدا لنحو من الوجود ولزم النقص والتركيب في الذات وايضا كلما كان
الوجود اقوى وابسط كان اجمع للمعاني والمفاهيم كما ان الهيولى لما كان وجودها اضعف الوجود
وقوة محضة لم يكن يوجد فيه سوى مفهوم جوهر ثم الجماد يجمع من المفاهيم مفهوم جوهر
وقابل للابعاد ثم النبات يزيد فيه مفهوم النامي ثم الحيوان يزيد فيه الحساس المتحرك بالارادة
ويزيد في الانسان الناطق ولما كان ذاته تعالى وجودا صرفا كان جامعا لجميع المعاني والمفاهيم
فيكون جامعا لمفهوم قادر على كل شئ على كمال الغير المتناهي وبالجملة فالقدرة وعمومها والعلم
ونحوها مبنية على مسئلة بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا هو القدرة التي هي عين الذات
واما القدرة الاضافية فهي الرحمة الواسعة التي هي تعلق القدرة الحقيقية فربما يوجه قول
المص بان المراد عمومية العلة اى عموم القدرة الحقيقية التي عبارة عن احاطة الوجود الصرف
بجميع الوجودات يستلزم عموم الصفة اى القدرة الاضافية التي هي صفة اضافية قال
الشارح اى عموم علة القدرة لا ريب انه لا يمكن ان يراد بالعلة العلة في الثبوت لان
القدرة التي هي عين الذات غير تامة لشئ بل موجودة لذاته فلا بد ان يراد بها العلة في الاثبات
ثم ان المراد بالقدرة القادرية لان البحث في صفات الواجب فلا يناسب قوله بعد ذلك
لان علة المقدورية فانه دال على ان المراد بالقدرة المقدورية والظ ان المراد بالقدرة
في قوله لعموم اى عموم علة القدرة المقدورية لا القادرية ويشهد له قوله لان علة المقدورية
فالمراد ان عموم علة المقدورية وهي الامكان يستلزم عموم صفة القدرة اى القادرية لان
المقدورية والقادرية متضايفان فعموم الاولى يستلزم عموم الثانية فيكون
المراد بعلة القدرة العلة في الثبوت لان المراد علة المقدورية لا القادرية قوله
شاملة لجميع الممكنات ان اريد الممكنات الموجودة فلا بحث وان اريد العموم ففيه بحث

لان الممكن الموجود محتاج الى موجد قادر كما يدل عليه دليله فلا بد من شمول قدرته تع
له واما الممكن المعدوم فلا يحتاج الى مؤثر فلا يكون متعلق قدرته تع غاية الامر عدم وجوده
لعدم موجده وذلك لا ينافي امكانه كما قيل في بحر الزيبق وجبل الياقوت قوله علة المقدورية
الامكان هذا بناء على ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان قيل عليه ان الامكان صفة
للممكن وهي فرع تحقق الموصوف وتابع له فيكون علة لاحتياجه الى المؤثر اذ يلزم كون
الممكن في حد ذاته وفي نفسه غنيا عن المؤثر غير محتاج اليه فهو اما واجب في نفسه او ممتنع
وعلى التقديرين لا يصير ممكنا بصفته وبالجملة الامكان صفة زائدة لا يمكن ان يصير علة
لامكان الذات لاستحالة انقلاب الذات ثم ان الامكان امر اعتباري فكيف يصير علة
لامر زائد وانما حاجة الممكن الى العلة الافتقار الذاتي لانه بذاته فقر محض والحق ان المراد
بكون حاجة الممكن الى المؤثر هي الامكان ليس ان مفهوم الامكان اي تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى الذات علة الحاجة حتى يرد ما ذكروا وانما المراد ان حيثية الامكان اي الذات التي
تتصف بالامكان علة لها قال المحشي لا خفاء في ان الى قوله علة المقدورية وبه لعل
المراد بالمقدورية هنا صدور الفعل مع الارادة لا امكان الصدور عن الغير فلا يرد ان امكان
الصدور عن الغير بغير المقدورية لا علة لها ثم ان تفسير قدرة الواجب بامكان الصدور
منه ما مر من انه ليس له تعالى حالة امكانية قوله لذا امكان الصدور عن الواجب
لما مر في اثبات الصانع من لزوم انتهاء كل ممكن الى واجب الوجود بذاته لكن هذا خاص
بالممكن الموجود ولا يشمل الدليل القدرة على الممكن الغير الموجود وايضا انما يلزم منه قدرة
الواجب على جميع الموجودات لا قدرة الله تع الا بعد ثبوت التوحيد واما كون استناد الممكنات
اليه تع على وجه الاختيار دون الاضطرار فلما مر من ان حدوث العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب ثم ان تم كلام المحشي هنا حمل القدرة على ما يقابل الاضطرار وهو ينافي ما مر من حمل
قول المص حدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك

الذات

الذات عن وجود العالم واثبات القدرة المقابلة له وفيه ان ذلك لا ينافي حمل القدرة هنا على
القدرة المقابلة له ووجيه للاضطرار فان هذه مسئلة اخرى ولا يلزم حمل كلام المص هنا ايضا
على اثبات عموم القدرة بمعنى الحدوث فان المتبادر والشايع في عموم القدرة المقابلة للاضطرار
قوله وقوع جميع الممكنات اي الموجودة منها قوله جوز ان يوجده اي يوجد الممكن الموجود
سواء كان موجودا بالفعل بايجاده تعالى كالاجسام وعوارضها ام بايجاد غيره كحركات العباد
فالفرق بين هذه الصورة وما مر ان القدرة ما مر شاملة لجميع الموجودات اي جميعها بايجاده
تع وهنا بعض الموجودات بايجاد غيره تع وهنا بعض الموجودات وان كان لم تتعلق قدرته على
ايجاده قوله والحاصل الخ حاصله ان القدرة المتعلقة بايجاد الممكن خاصة بالموجودات اما
بجميعها بلا واسطة كما ذهب اليه الاشعري او مع الواسطة في البعض كافعال العباد ونحوها
عالم الخلق منها خرب قوله وما قدرته على الاطلاق اي سواء قارنت الارادة ام لا قوله لا امكان
له في صورة الايجاب اي لا يمكن كون الموجب للعالم موجبا بالايجاب المقابل للاضطرار لما مر فلا بد
من كون علة الممكن قادرا وفيه انه قد فسر الايجاب فيما مر بامتناع انفكاك الذات عن الفعل فيكون
القدرة المقابلة له بمعنى امكان الانفكاك والايجاب والقدرة هنا بمعنى الاضطرار وعدمه الا ان يقال
انه يلزم من نفي الايجاب بالمعنى السابق نفي الاضطرار بقدر هذا الحاشية سهو فان عبارة المحشي
ان التاثير لا امكان له في صورة الايجاب اي لا يمكن التاثير مع كون الواجب موجبا بمعنى استحالة
انفكاك الذات عن الفعل بناء على ما ذهب اليه المتكلمون من اشتراط التاثير بحدوث الفعل قوله لما
كان مقدور المقدور الخ فيه انه تم فان العبد مستقل عند المعتزلة في فعله فلا يلزم من كونه موجودا
منه تعالى مقدورية فعله له تع اذ الحقيقة عندهم علة علة الشيء لوجود العبد بناء على
قولهم بعدم الحاجة الى المؤثر في البقاء قال الاغا ويبطل احتمال ان يكون الخ لما فرض امكان
الممكنات المعدومة والممكن ما يتساوى بالنسبة اليه وجوده وعدمه فلا بد من استناده وجودا
او عدما الى واجب بناء على دليل اثبات الواجب ووجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه ونفي استناد

عدمها اليه تعم فاما ان يكون على وجه الارادة والاختيار اى الايجاب والاضطرار والثانى باطل
للزوم النقص وهو تعم منزه عنه فثبت الاول وفيه انه لا دليل على وجوب استناد الممكن فى العدم
الى الواجب مع امتناع استناد العدم الى الوجود المحض لامكان استناده الى الممتنعات ثم بعد ثبوت
قدرته تعم على الممكنات المعدومة عدم وجودها لعدم الصلاح فى وجودها لكونها شرا
كثيرا غالبا كالجبل من الياقوت قيل انه مالم يخرج الى الفضا. الوجود فهو من الممتنعات بالذات
وان كان ممكنا ولم يتعلق به القدرة لزم تحديد قدرته تعم ويلزم منه تحديد وجوده وان كان
مقدورا له ولم يوجد لزم البخل او الجهل واما قوله تعم ان الله على كل شئ قدير فلا يشمل الممتنع
اذ ليس شئ فان الشيئية مساوقة للوجود وثبوت المعدومات منفكة عن الوجود
باطل وعدم وجود المعدومات لعدم تمامية القابل للوجود ولا يمكن تعلق القدرة بالممتنع
قد لا يمكن تعلقها بالممكن الا بوسايط لكون الامكان والقابلية شرط الوجود الواسطة
كالحركة فانها ممتنعة الوجود بدون متحرك ومحل وكالعرض بدون الموضوع وكذلك يمتنع وجود
كل واحد من الجزئيات فى غير وقت وجوده لمدخلية الزمان الخاص وغيره ذلك مما يتقدم عليه
فى تشخصه فلا يلزم انقلاب الممتنع ممكنا لا تمكين الامكان قبول النحو من الوجود لا لجميع انحائه
اعلم ان الصادر الاول نفس الارتباط والتعلق والاضافة بين الله تعم وساير الموجودات و
ارتباطه بالمبدء تعم بنفس ذاته لا بامر زايد عليه بمعنى ان ذاته عين الارتباط والتعلق ولو كان
ارتباطه به تعم بامر زايد لزم كونه واجب الوجود ولزم كون ذلك الامر نفس الارتباط وبالجملة
فالصادر الاول لا ماهية له بل هو نفس الوجود من تم كان مرتبطا به تعالى فى حاق نفسه لا بامر
زايد والمهيات مرتبطة به تعالى بامر زايد هو الوجود والوجود مرتبط به تعالى بذاته ولا
لكان وجوده بالامر الزايد فالوجود عين الاضافة والارتباط بالحق تعالى ومرتبط بذاته وساير
الاشيا مرتبط به وليس له وجود فى نفسه غير الاضافة والتعلق كالمالكية للنفس فانها
وجود اضافى له غير مالها من الوجود الحقيقى وليس لها وجود لنفسه عين وجوده لغيره كالسواد

لجسم

مساوقة

فى ان الصادر الاول نفس الارتباط وان ارتباطه بالمبدء تعم بنفس ذاته فالصادر الاول لا ماهية له بل هو نفس الوجود

للجسم فان للسواد وجودا غير وجود الجسم بل الوجود نفس الاضافة كما عرفت فهو موجود بذاته لا لذاته
بل بغيره والحق تعم موجود بذاته لذاته والمهيات موجودة بالوجود لا بذاتها والوجود ينافى العدم
لذاته والمهية لا تنافيه الا بالوجود ومن ثم لا مهية للوجود ولا لتساوى الوجود والعدم
بالنسبة اليه والوجود هو الاصل والمهية موجودة به ولو كانت مثل المهية للوجود كانت
موجودة بذاتها فلزم منافاتها للعدم بالذات فلا يكون العدم والوجود متساويين بالنسبة
اليها واعلم ان العقول المجردة وسايط فى الوجود بمعنى تقدمها بالذات اى بحسب العلية على الحوادث
المادية وتاخرها بحسب الذات والمرتبة عنها لا انها علل الوجود لها بل لا فاعل فى الوجود
الا الله فتاخر الحوادث عنها ذاتى لها كتاخر اليوم عن امس وتاخر كل مرتبة من العدد عن ما قبلها
وتاخر بعض اجزاء الزمان بعضها عن بعض مع عدم العلية والمعلولية بينها بل بمعنى ان مرتبة
كل متاخر عن مرتبة الاخر ذاتا بحيث يمتنع تقدمه فان التاخر داخل فى هوية المتاخر وفى
تشخصه فالذاتى لا يعلل فلا يمكن القول بانه لو تقدم هذا الزمان واخر ذلك اذ لو تقدم زمانا
اليوم على الامس لم يكن اليوم يوما وقس على ذلك تاخر بعض الحوادث عن بعض وترتبها فانه
مقتضى ذات الحوادث اذ الزمان له مدخلية فى تشخصها فلا يمكن ان يتى لم وجد زيد
مثلا فى هذا الزمان لا فى الزمن السابق واللاحق اذ لو فرض وجوده فى غيره لم يكن زيدا
بل غيره اللازم اما غير متاخر عن الملزوم فى الوجود او متاخر عنه فيه والاول ما لو كان مقتضى
ذات الملزوم كالحرارة والضوء للنار والشمس والثانى ما لا يكون كذلك كالسواد للجسم اعلم
ان وجود الشئ فى نفسه اما عين وجوده لغيره وهو الصفة كالسواد اولا وهو الذات فالاول
يجوز الاشتقاق منه دون الثانى لعدم امكان الاتصاف به لان وجوده لنفسه ليس عين وجوده
لغيره ويسمى باسم الجامد بما يشتق منه كالبقال والتمار والمشمس لكن الاشتقاق فيه
بمجرد النسبة الى الجامد باعتبار اولا الثمر مثلا او تاثير الشمس لا باعتبار الاتصاف بالمبدء
وقيامه به ويسمى هذا الاشتقاق جعليا والاول حقيقيا اعلم ان الاسما اى مفهوم العا

في ان العقول المجردة وسايط في الوجود

في ان اللازم اما غير متاخر عن الملزوم او متاخر عنه

في ان الصفة يجوز الاشتقاق منه دون الذات

في بيان المراد بعينية الاسم للمسمى في الواجب تعالى

والقادر ونحوهما موجودة بوجود الواجب تعـ ومباينة لذاته تعـ بينونة صفة باعتبار صدقها
على كثيرين وعدم صدق الذات عليه لا بينونة عزلة لاستهلاكها في وجود الواجب تعالى
بالعالم الربوبي والصقع الالهي وهي من الكثرة بحيث لا تعد باعتبار كثرة المتعلقات كالعالم
بزيد وباحواله والعالم بعمرو واحواله وهكذا والفايض من الذات المحيطة انما هو الروح الاعظم
لان الواحد الغير المحدود لا يصدر عنه الا الواحد كذلك وساير المخلوقات فايضة
من تلك الاسامي وهو العلة في ايجادها لان الكثير لا يصدر الا عن الكثير ووجودها
على حسب ترتب عللها ولا يلزم تعدد الواجب الخالق لكونها عين الواجب تعـ بمعنى
استهلاكها وعدم استقلالها في الوجود كالمهيات بالنسبة الى الوجود وكما في صفات
الواجب الاضافية والمراد بحقيقة الاسم المسمى هو هذا المعنى والمراد بالاسم هو معناه [illegible]
لا الالفاظ واما ذات الواجب تعـ اعني الوجود البحت فلا اسم هناك ولا رسم ومع عينيتها
بذلك المعنى متاخرة عن الذات تعـ في المرتبة لافتقارها اليه تعـ وغنى الذات عنها فكل
العوالم الاربعة عالم الناسوت ويسمى بعالم الملك بضم الميم وهو عالم الشهادة والكم والعالم
الجسماني وعالم الملكوت وهو عالم الغيب الباطن وعالم المجردات وعالم الجبروت وهو عالم
الاله وسرادق الجلال وحضرة الصمدية وعالم اللاهوت وهو الوجود البحت ومرتبة
لا اله الا هو واعلم انه كان اسماء الله تعـ اعني المفهومات كالعلم الخ المفهومات كالعالم
ونحوه موجودة بوجود الواجب تعـ ومباينة له بمثل مامر كذلك المهيات اعني الكليات
الطبيعية موجودة بنفس وجوده تعـ ومباينة له بمثل مامر فتلك الاسماء والمهيات موجودة
بوجود الحق تعـ موجود بالعرض لا بمعنى المجاز وعدم الوجود حقيقة كما في اثبات الحركة لجالس
السفينة وانما هي موجودة حقيقة لكن على وجه الاستهلاك لها والتبعية العرضية ونفي الشيئية
المستقلة كما في لوازم المهيات كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فهي عين واجب الوجود تعـ مع
كثرتها وتعددها واحدية الذات المقدسة التي لا شائبة كثرة فيها اصلا ومعنى العينية فيها

ثم تسمى تلك الاسماء

في بيان المراد العوالم الاربعة كعالم الناسوت مثلا

فان المهيات اعني الكليات الطبيعية موجودة بنفس وجوده تعالى ومباينة له

عدم خروجها عن الذات تعـ خروج مباينة اي مباينة عزلة اعني خروج شيء عن شيء بمعنى كونه تعـ
شيئا فقد الشيئيتها ووجودها وكونها اشياء وموجودات بغير وجوده تعـ فيلزم استقلالها
وعدم افتقارها اليه تعـ ومع ذلك فهي غيره تعـ وخارجة عنه ومباينة له بينونة صفة
غاية البينونة لكونها فقيرة محضة بل الفقر عينها وذاتها والله الغني المطلق فالله تعالى
داخل فيها لا بالممازجة اي كدخول شيء في شيء وخارج عنها لا بالمباينة اعني كخروج شيء عن شيء
فغرضهم من العينية هنا اثبات غاية الافتقار واستهلاك شيئيتها في شيئيته ووجوده
تعالى بل استهلاكها في الوجود والشيئية بمعنى لا شيئيتها لا اثبات التعدد في الاله
الشريك له تعـ ولا اثبات الكثرة في الذات الاحدية فذاته تعـ كل بمعنى التمامية والجمعية
لا بمعنى ان له بعضا وتلك الاسماء والمهيات كل بمعنى الاحاد بالاسر وكل المجموع وبعد ثبوت
عينيتها للذاته تعـ بالمعنى المذكور يثبت جميع صفاته تعـ لها فيلزم كونها واجبة وعالمة
وقادرة ومريدة الى غير ذلك من الصفات لكن جميع ذلك بالعرض لكن لا بالتجوز بل بالمعنى السابق
اعني استهلاكها عالميتها مثلا في عالميته تعـ كاستهلاك وجودها في وجوده بل
يلزم كونها مع كثرتها واحدة لان وجودها وتقومها بالامر الواحد البسيط من كل وجه اعني
الوجود البحت الالهي وهذا معنى الكثرة في الوحدة فالاشياء اي جميع المجعولات لها وجود
الهي ثبوتي وتسمى باعتبار ذلك بالاعيان الثابتة وهذا الوجود والعالم متقدم على عالمي
الامر والخلق ولها ايضا وجود خارجي ينقسم باعتباره بالامر والخلق اعني عالم المجردات والماديات
وهذان العالمان متاخران عن ذلك العالم وتلك الاعيان الثابتة علوم ومعلومات له تعـ
وهي بعينها عالمية الحق ومعلومية الاشياء فبالاعتبار الاول صفة له تعالى وبالاعتبار
الثاني صفة للاشياء فان العالمية والمعلومية متضايفتان لا بد من اتحاد مصداقهما
وعدم تقدم احدهما على الاخر في الوجود ونسبة الصادر الاول الى عالم الخلق كنسبة
ذات الواجب تعـ الى تلك الاعيان الثابتة اعني نسبة الوحدة الى الكثرة وجميع الموجودات

في ان نسبة الصادر الاول الى عالم الخلق كنسبة الوحدة الى الكثرة

[يعني]
مادونه واستهلاك الكثرة فيها وهذه الكثرة في عالم الخلق يرجع الى الوحدة اعني الوجود الفا
من الحق تعالى وهو الفيض الاول والصادر الاول والتعدد والكثرة انما نشأت من التعينات
ومن ثم يقع عالم الامر صفة له تعالى لبقائه وعدم تغيره مع اطلاقه وعدم تجدده بخلاف عالم الخلق لكثرته
فيه والروح تجدده والله تعم لا يتغير صفاته ولا يتبدل احواله وهذا معنى الوحدة في الكثرة
فكان وجودات الاشياء مستهلكة في وجود الفيض الاول وبينهما بينونة صفة لا عزلة
ووجود الفيض الاول بالنسبة الى الوجود الواجبي كذلك كذلك ارادتها وعلمها وقدرتها
وساير صفاتها مستهلكة في ارادته وعلمه وقدرته ومقهورة له كما ان ارادته وساير
صفاته كوجوده مستهلك في ارادته تعالى ووجوده وساير صفاته وهذا معنى قوله تعم وما تشاؤن
الا ان يشاء الله قوله يا من خفي من فرط الظهور معناه انه تعم لما كان وجوده غير محدود
ولا ناقص والنفس البشرية لا تدرك الا الامور المحدودة المعينة لا يمكنه ادراكه وخفي وجوده تعم
مع غاية ظهوره لان جميع الاشياء ظاهرة به فكيف يخفى مظهرها لكن لما كان ظهوره غير محدود
ولا معين خفي على من لا يرى سوى المحدود ومعلوم ان غاية الظهور هو الظهور الغير
المحدود قوله يا من لا يزيده كثرة العطاء الا جودا وكرما معناه انها لا تزيده كما لا ادخر فاو
انما يزيد كرمه وجوده اعني مخلوقاته وفيوضاته الدالة على قدرته وعظمته ولا تنقصه بل
تزيد كرمه قوله لا تضربوا لله الامثال وجه الجمع بينه وبين قوله تعم ولله المثل الاعلى
ان المراد بالاول هو التشبيه والتنظير اي كتشبيه شيء باخر مما يباينه في الوجود بينونة
عزلة وهذا منهي عنه اذ الاشياء مباينة له تعم بينونة صفة لا عزلة واما المثل بمعنى
الاية والحكاية فلا باس به وهو المراد بالاية الثانية وانما قلنا باستهلاك الاعيان
الثابتة والفيض الاول في الوجود الواجبي وبينونتها له بينونة صفة لا عزلة وعدم
خروجهما عنه خروج شيء عن شيء اذ بدون ذلك يلزم التركيب والتحديد لفقده وجودا
من الوجودات فيكون محدودا ويتركب من الوجود والعدم وقس على ذلك ما مر في عالم

الخلق

في بيان معنى قوله يا من خفي من فرط الظهور

في بيان معنى قوله يا من لا يزيده كثرة العطاء الا جودا وكرما

في بيان وجه الجمع بين قوله تعالى لا تضربوا لله الامثال وبين قوله تعالى ولله المثل الاعلى

في بيان وجه استهلاك اعيان الثابتة وغيرها في الوجود الواجبي

الخلق بالنسبة الى الواجب والفيض الاول اذ الصادر الاول ايضا غير محدود كما عرفت وغير
مركب من عدم ووجودات مادونه لعدم فقده له واستهلاك عالم الخلق في عالم الامر
وعدم خروجه عنه خروج جزء او عرض هو معنى تبينته له وكون الوحدة عين الكثرة قولهم
ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها يشكل بان البرهان قد يكون انيا يستدل فيه من المعلول
الى العلة وبانه لا يكون ممكن ادراك ذات الواجب تعالى حتى يستدل به على الاشياء وبان
البرهان ما يفيد اليقين والدليل الاني لا يفيده كما قرر في محله فلا يكون من اقسام البرهان و
يجاب بان الدليل الاني يرجع الى الدليل اللمي في الدلالة على علة ما ويفيد اليقين بها كما في
الاستدلال بالخلق على الواجب تعم فان المهية علة للامكان لكونه مقتضى ذاتها والامكان علة
الافتقار الى واجب ما فقد استدل بالعلة على المعلول اعني الافتقار الى علة ما وهذا الدليل برهان
يفيد اليقين بعلة لكن لا يفيد اليقين بعلة معينة فلا يكون برهانا بالنسبة الى العلة المعينة
وفيه ان الغرض كون الاستدلال بالخلق على وجود الخالق ولا الاستدلال به على الافتقار الى
الخالق حتى يكون الدليل لميا ولا ريب ان الاستدلال به على نفس الخالق اني لا لمي ثم افيد ان وجودات
الممكنات عين الاضافة والارتباط بالواجب تعم بيان ذلك ان الاضافة قد تكون خارجة
عارضة لوجود الممكن كالمالكية للفرس وقد تكون لازمة له كوجود السواد للجسم فان له
وجودا غير وجود معروضه لكن يلزم وجوده في نفسه الاضافة الى معروضه اعني وجوده الاضافي
فان مهية الاضافة غير مهية السواد لانه من مقولة الكيف لكنهما متحدتان هنا في الوجود فتكون
الاضافة من لوازمه الغير المتاخرة في الوجود كالفقير بالنسبة الى الشمس وقد يكون وجود الممكن
عين الاضافة فالوجود في الممكنات بالنسبة الى الواجب تعالى من القسم الاخير لا من الاولين
والا لزم استقلالها في الوجود وبينونتها عنه تعم بينونة عزلة ويلزم من ذلك التحديد و
التركيب في الواجب كما مر ويلزم ايضا كونها واجبة الوجود وعدم احتياجها الى الواجب تعم
فالارتباط والاضافة ذاتية لها بمعنى انها مرتبطة بنفس ذاتها لا بامر زايد عليها والا لزم كونها

في بيان وجه الاشكال على قولهم ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها

في بيان ما قاله المحقق الدواني [illegible] على الاستدلال بالممكنات [illegible] الدليل على عدم [illegible] الممكن بدون [illegible]

واجبة الوجود والمجعول بالذات اى ما يكون اثر الجعل بالاصالة هو المنافى بالذات للعدم وهو الوجود
لان المهية يتساوى نسبتها الى الوجود والعدم فلا يمكن ان تصير منافية للعدم بنفس ذاتها بل بامر
خارج زايد عليها هو المسمى بالوجود والا لزم كونها منافية للعدم غير منافية له وهو جمع بين
النقيضين والمهية تبع ومجعولة بالعرض لا بمعنى المجاز بل بمعنى الاستهلاك اذا عرفت ذلك
نقول لا بد من سبق تعقل المضاف اليه على الاضافة لانه مقوم لها كما فى الابتداء المضاف الى
البصرة فكما لا يمكن تعقل ابتداء البصرة بدون تعقلها كذلك لا يمكن معرفة وجود الممكنات
بدون معرفة الواجب تعالى لتقومها به لما عرفت ان وجوداتها نفس الاضافة وكما ان تصور المهية
بالكنه لا يمكن بدون تصور اجزائها المقومة لها كذلك لا يمكن معرفة الممكن بدون معرفة الواجب
تعالى لما عرفت من تقومه به تم قد ورد فى تفسير قوله تعالى ويبقى وجه ربك انه تم كالوجه
وجه الله وهو اشارة الى بقاء الصادر الاول وعدم فنائه لانه من صفات الله تعالى وهى
باقية ببقائه وان كانت اضافية وانما سمى وجه الله لانه ذو جهتين من جهة يواجه الله ومن
جهة يواجه الخلق ومعلوم ان الصادر الاول هو النور المحمدى ثم ان الوجود ما ينافى
العدم بذاته اى يكون منافاته له مقتضى ذاته لا بامر زايد وكذلك العدم ما ينافى الوجود بذاته
كذلك وكما ان الوجود مطلقا لا يتصف بالامكان بل بالوجوب لانه اما ان يكون واجبا بذاته
لذاته بان يكون واجبا بنفسه من غير افتقار الى جاعل وموجب خارج كوجود الواجب تعالى ويسمى
بالضرورة الازلية واما ان يكون واجبا بذاته لكنه لا لذاته بل يحتاج الى علة وجاعل خارج
من ذاته ويسمى بالضرورة الذاتية اى ما دام الذات ولا بد من انتهاء الثانى الى الاول مع لزوم وجه
الاول كذلك العدم مطلقا لا يتصف بالامكان بل بالامتناع لانه اما ان يكون ممتنعا بالذات
لذاته من غير استناد الى علة ويسمى بالامتناع الذاتى واما ان يكون ممتنعا بذاته لا لذاته بل بعلة
خارجة عنه هى عدم علة الوجود ويسمى بالامتناع الغيرى ولا بد من انتهائه الى الممتنع الذاتى كعدم
العقل المستند الى عدم الواجب تعالى فان الاول ممتنع بالغير والثانى بالذات فتعقلهما من ذلك

فى تفسير قوله تعالى ويبقى وجه ربك

لكن

ان

ان المحال يمكن استلزامه لمثله باعتبار كون احدهما مع الاخر او كونهما معلولين لثالث كما يمكن
التلازم فى الوجوبين اعلم ان تعين العقل الاول ليس بعين الواجب اذ ليس له تعالى تعين حتى ينبغى
عنه ذلك والمعلل المشتق لا يكون فاقدا له بل تعينه من خاصة مرتبته ولازم من لوازمه ومقتضى
ذاته وساير الموجودات تعينها ناش ومقوم لتعين الوسائط كتعين العقل الاول من تعين الفيض
الاول وتعين العقل الثانى من تعين العقل الاول وهكذا وليست تعيناتها مقومة له تعالى
لما مر وللزوم صدور المحدود من غير المحدود والوجود الغير المحدود الجامع لا يصدر عنه الا
وجود جامع غير محدود كالفيض الاول فالوجود بما هو وجود اى مع قطع النظر عن التعينات
ليس الا فعله تعالى وهذا معنى لا فاعل فى الوجود الا الله اى فى الوجود الاطلاقى اى بما هو وجود
لا فى الوجودات الخاصة بما هى خاصة اى مع قيد التعين فافعال العباد بما هى موجودة لا فاعل
فيها الا الله لا بما هى بهذا الاعتبار اى مع قيد الخصوص والصدور من المعين من فعل العبد اى
يصدر منهم الخصوصيات والتعينات من جهة تعينات انفسهم وذواتهم فان التعين
لا يصدر الا من التعين ولا يصدر منه الا التعين كما ان الوجود المطلق الغير المحدود لا يصدر
الا الوجود الغير محدود فاسناد صدور اصل الوجود الى غير الله كاسناد صدور التعينات اليه
تعالى كلاهما كفر اعلم ان الشرور اما ممتنعة الصدور عن الواجب تعالى وهى الشر الغالب والمساوى
واما المغلوب فى الخير فممكن الا انه صادر عنه تعالى بالعرض ومراده كذلك لا بمعنى المجاز كحركة
جالس السفينة بل حقيقة لكن ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات من قبيل لوازم المهيات ومعنى
بالعرض هنا عدم تعلق جعل اخر بالشر اصالة كتعلقه بالخير بل يتعلق جعل واحد بهما جميعا
لا بالخير اصالة وبالشر تبعا كما ان لازم المهية ونفس المهية بالنسبة الى الملزوم والوجود فى الخير
واسطة فى تعلق الوجود بالشر لا بمعنى عدم عروضه له حقيقة كما فى حركة جالس السفينة بل بمعنى
عروضه للخير اولا ثم بواسطته للشر والمراد بوجوده تبعا استهلاكه فى وجود الخير وعدم
كونه شيئا مستقلا فيه اذ ليس له شيئية سوى شيئية الخير كما ليس للمهية وجود الا بوجوده كما

فى ان تعين الفيض الاول ليس بعين الواجب

فى ان الشرور ممتنعة الصدور عن الواجب تعالى واما المغلوب فى الخير فممكن الا انه صادر عنه تعالى بالعرض

بالنسبة الى الوجود والاعدام والاستعدادات والنقايص التى فى الممكنات شرور ومعلومة
فى خيرية وجودنها ومع ذلك موجودة صادرة عن الواجب لكن بالعرض كما مر وليست اعداما
صرفة والا لم يصر الممكن مصداقا للمفهوم ناقص ويحتمل ان يكون تلك الاعدام والنقايص امور
موجودة غير صادرة عن الواجب فلا يكون الشرور صادرة منه تع بل هى من لوازم الوجود وخواص
المراتب فانه يلزم صدور الوجود عن غيره تع فيكون له شريك والمراد بالشر هنا الشر بالعرض والا
فالشر حقيقة لا يكون الا عدما ما ذهب المعتزلة الى ان الحكم والمصالح التى فى وجود العالم علة
غائية لصدوره عنه تع اى علمه تع بها علة لايجاده وسبب لفاعلية وذهب الاشاعرة
الى ان افعاله تع ليست معللة بالاغراض اى ليست لها علة غائية وتفصوا عن لزوم العبث
فى افعاله تعالى باشتمالها على الحكم والمصالح وان لم تكن مرادة له تع وذهب اهل الاشراق
الى انه تع فاعل بالرضا ومعناه ان علمه تع بذاته وحضور ذاته له عين رضاه ومحبته وابتهاجه
بذاته لان ذاته عين الكمال وعلمه بذاته يستلزم العلم بلوازم ذاته بالعرض فيكون محبوبة بالعرض
لملائمتها ومناسبتها لذاته تع فان لوازم الشى لا يكون منافية له والذات لما كان عين الكمال
ومحض الخير فكذلك لوازمه خير بالعرض فيكون راضيا بها بالعرض وهى تكون محبوبة كذلك
والمراد بالرضا والمحبوبية ادراك الملائم كما ان الارادة ادراك الملائم فيكون تع مريدا و
يكون ارادته نفس علمه بذاته لكونه ادراك للملائم فيكون مريدا لذاته بالذات وللوازمه
بالعرض ولما كان ذاته تع عين النظام الفاضل بحيثية تامة وجهة لساير الموجودات فعلمه
بذاته علم بالنظام الفاضل وارادته لكونها عين العلم فيكون عالما بنظام العالم على الوجه
الفاضل ومريدا له لكن بالعرض وبالتبع لذاته فان العالم من لوازم ذاته وظلا وعكسا
لنظام وجوده فيكون العلة الغائية فى وجود العالم ذاته تع والمقصد بالاصالة ذاته لانه تع
بسبب علمه بذاته علم العالم واراده بها ارادة كما مر لم يريده الا من جهة الذات وبالجملة لما
اراد الذات اراد لازمها الذى هو العالم بالتبع وبتلك الارادة اوجدها لا لغرض وداع وحكم ومصالح

سوى الذات

فى ان افعال الله تعالى مبنية على الحكم والمصالح

سوى الذات وذهب المشاؤن الى انه فاعل بالعناية اى بالارادة ومعنى العناية
علمه تع بوجود العالم على احسن النظام والوجه الفاضل وعلمه بما فيه من وجوه الخير والحكم
والمصالح فاوجد العالم بهذا العلم وهو العلم بالاصلح وهو عين الارادة عندهم فيلزم كون
الحكم والمصالح علة غائية وباعثة لفاعلية الفاعل وهو بعينه قول المعتزلة الفرق
بين الاسماء والصفات كالفرق بين العرضى والعرض كالاسود والسواد وبعبارة اخرى الفرق
بين البسيط والمركب فالعالم ان كان بمعنى العلم كان صفة وان اخذ فيه الذات مع العلم
كان اسما ثم ان الاسماء والصفات قد عرفت وجودها بوجود الحق وكذلك الكليات
الطبيعية لكن وجودها بعد وجود الاسماء والصفات اى متاخرة عنها فى الرتبة لانها
الاسماء وايضا ذلك الوجود ليس وجودا خارجيا كما فى غير الكليات لكنه وجود خارجى للاسماء
ثم ان كنه الذات يسمى بعالم الاحدية وغيب الغيوب وعالم الاسماء والصفات والاعيان
الثابتة بعالم الواحدية وعالم الالهية ووجه كونها عالم الالهية ان مبدئية الذات ومصدريته
للعالم انما هو بالاسماء وبحسبها اذ لولا كون الذات تع مصداقا للمفهوم موجود وحى
وعالم ونحوها لم يمكن صدوره بفعل منه فصدوره منه تع بواسطة هذه المفاهيم باعتبار
كونه مصداقا لها فهى علة لخلق الاشياء فتسمى بعالم الالهية وعالم الاسماء لا مجعولة بنفس
لا مجعولية الذات والمراد بكون الاشياء مظاهر الاسماء معلوليتها للاسماء والمراد بالمظهرية
كونها آية ودليلا عليها والصادر الاول مظهر للاسم الكلى الجامع ومظهره لانه كلى جامع
وساير الاشياء كلها تجليات من الصادر الاول والمراد بالعكس والرشحة ما ينبغى من الشى
من غير ان ينقص منه شى او يزيد بزيادته عليه كالظل وما ليس له وجود مستقل بل وجوده
محض التبعية والعفو والاستهلاك فى وجود ذى العكس بحيث لا يمكن ملاحظته وراء
عليه والمراد بالفضل فيما ورد ان الشيعة خلقوا من فضل طينتنا هو الرشحة والعكس و
الصادر الاول يسمى بالفضل والجود والرحمة فى افعال العباد وعموم قدرته تع ذهب المعتزلة

فى بيان الفرق بين الاسماء والصفات

فى افعال العباد وعموم قدرته

الی استهلاک العباد فی افعالهم بنآء علی ان علة حاجة الممکن الی الواجب هو الحدوث وعدم احتیاجهم
الیه فی البقآء فبینونة الخلق عن الحق ثم عندهم بینونة عزلة لا صفة ویلزم منه الشرک والحق
هو توحید الفعل کتوحید الذات بمعنی استهلاک افعال العباد فی فعله تعالی اعنی الصادر الاول
کاستهلاک وجودهم فی وجوده وکذا استهلاک علمهم وارادتهم وقدرتهم فی علمه وارادته وقدرته
کما قال تعالی وما تشاؤن الا ان یشآء الله والمراد بالاستهلاک الفقر والمقهوریة والمغلوبیة کما قال
بائن عن الاشیآء بالقهر لها وبائن الاشیآء عنه بالخضوع له وهذا معنی بینونة الصفة فکما ان حقیقة
الوجود واحد بمعنی ان ما یجب لذاته بذاته وما هو الغنی المطلق واحد وسایر الوجودات تبع له
ومستهلک بمعنی ان قوامها به ولا حول ولا قوة لها الا به ای بقیومه الاضافیة کذلک
العالم والمرید والقادر والفاعل حقیقة واحد بمعنی استهلاک کل عالم ومرید وفاعل فی
عالمیته وفاعلیته ومریدیته والوجودات الامکانیة آیات وحکایات عن الاسمآء والصفات
وذوات الممکنات والتعینات مظاهرها الا ان المظهر هو واسطة ظهور الشیء والمرآة للعکس
ومعلوم ان ذوات الممکنات وسایط لظهور الوجودات والوجودات فایضة عن الاسمآء فتکون
مظاهرها والوجودات انما کانت ضعیفة محدودة بالنسبة الی الوجود الصرف یمکن احساسها
الابصار الضعیفة المحدودة لها لان المحدود الضعیف لا یمکنه احساس غیر المحدود ثم
انه بین الاسمآء انفسها وبینها وبین الاعیان الثابتة ترتب وکذا بین الاعیان الثابتة فی
الوجود الالهی من قبیل الترتب بین الاربعة والزوجیة بمعنی ان بعضها لازم للاخر من قبیل لوازم
المهیات وذلک الترتب سبب لترتبها فی الخارج علی ذلک الترتب ثم ان الممکنات یکفی
فی وجود بعضها مجرد الامکان الذاتی بلا توقف علی الامکان الاستعدادی اعنی المادة و
المدة ویتم ایجاد مثل ذلک ابداعا وبعضها لا یکفی فی وجودها ذلک بل لابد من الامکان
الاستعدادی اعنی سبق المادة والمدة ویتم ایجاده تکوینا والاول کالمجردات والفلکیات
والبسایط والثانی کالمرکبات من العناصر ثم ان الترتب بین الموجودات وواسطة بعضها

فی وجود

فی وجود آخر لیس بالایجاب والفاعلیة بل بالاعداد والقابلیة ای الوساطة لقبول الوجود
من ذی الجود وذلک فی القسم الثانی ای المسبوق بالامکان الاستعدادی فان توقف الوجود فیه
علی استعداد المادة والتهیؤ لفیضان الصورة واما فی القسم الاول اعنی ما یکفی فی وجوده
الامکان الذاتی فالوساطة انما هی فی حصول الامکان الذاتی بمعنی ان امکان وجود المتأخر
موقوف علی وجود المتقدم وبدونه یمتنع وجوده ونظیر ذلک ان ضوء الشمس اذا وقع علی حایط
مثلا اضاء ما یقابله لکن المضیء للمقابل حقیقة هو الشمس لا الحایط اذ هو فاقد للضوء
حقیقة وانما هو واسطة لوصول ضوء الشمس الیه والمراد بالثبوت فی قولهم الاعیان الثابتة
هو الشیئیة المفهومیة فی مقابل الشیئیة الوجودیة وهی الکثرة فی وحدة ذاته بجمیعها
الوجود الالهی وهی مستهلکة فیه والفیض الاول هو فاعلیة الحق الاضافیة ومرتبة خالقیته
وتجلی له بعموم علمه وقدرته وارادته تعالی وحیوة العالم ووجهه والنفس الرحمانی وهو عین
الایجاد والتاثیر وعین تعلق فاعلیته تعالی وتعلق علمه وقدرته وارادته کل ذلک لان ذاته تعالی
ثم لما کان کلیا جامعا غیر محدود ولا یصدر منه الا شیء کلی جامع کذلک وبواسطته یصدر
عنه سایر الاشیآء فهو فیض ایجاده تعالی للاشیآء ومرتبة مرتبة الفاعلیة والخالقیة
والاحاطة وکنه الذات ذو الفاعلیة وذو الخالقیة وذو الاحاطة ومن ثم تقدم النور
المحمدی والعلوی علی جمیع الاشیآء ومن ثم قال صلعم کنت نبیا وادم بین الماء والطین وقال الامیر (ع)
کنت ولیا وادم الخ ویسمی ایضا بالاضافة الاشراقیة اما الاضافة فلانه مجعول بالذات
فهو نفس الارتباط بالحق وسایر الاشیآء مرتبطة به ثم بالارتباط له والارتباط عین الاضافة
واما الاشراقیة فلانه اضافة ونسبة الی الاشراق نور الذات او باعتبار انه باشراق نوره
یوجد الاشیآء وهو المراد بقوله وما امرنا الا واحدة وفاعلیته الاطلاقیة غیر محدودة
بالتعینات وخصوصیات الفاعلیات ففعله ایضا فعل اطلاقی غیر محدود وهو المبدع الاول
وبهذا الفعل المطلق حصل الوجودات کل فی مرتبته ومن ثم فسر قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی

مقابل الشیئیة الوجودیة

ثم فاعلیته

بالنسبة الاستوائية والمراد ان رحمته الواسعة وهو الفيض الاول فنسبته الى جميع الموجودات واحدة وقوله تعالى وكان عرشه على الماء المراد بالعرش جميع المخلوقات وبالماء الفيض الاول وقوام الموجودات بوجود من ثم كان عرشه على الماء وهو الجهة الجامعة بين الموجودات لان قوامها به فهو الوحدة في الكثرة اى عين الكثرة لاستهلاكها فيه كما ان الماهية عين الوجود للاستهلاك فيه ونظير ذلك من وجه الهيولى الاولى بالنسبة الى الموجودات اعلم ان ظهور

في بيان ان ظهور جميع الاشيآء انما هو بظهوره تعـ

جميع الاشيآء انما هو بظهوره تعـ وجميع الاشيآء ظاهرة به وهو المظهر لها كما قال تعـ اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد ومن ثم قال تعـ الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك وقال تعـ وكيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك فان ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها ثم انه لما دل الدليل على ان وجوده تعالى وجود صرف غير محدود بل كلى جامع وجب ان يكون فعله والصادر عنه ايضا وجودا صرفا جامعا كليا غير محدود لا بمعنى امكان حمله على كثيرين بل هو ممتنع الصدق عليها بل بمعنى الاحاطة والشمول وعدم التحدد والتعين بشئ من التعينات فليس واحدا بالعدد كالوجود الواجب اذ ليس له ثان من جنسه حتى يكون هذا فاقد الوجوده وذلك فاقد الوجود هذا لما عرفت من اطلاقه وعدم تعينه بتعين وهذا الصادر الاول ظل لوجوده تعالى وظهور الحق تعـ لكن ظهوره الاصلي لانه به يظهر الاشيآء ولا يمكن ادراك شئ من الحواس لعدم تعينه مع ان الحواس لا يدرك غير المعين كما لا يمكن ادراك ظهوره تعـ الحقيقي وهذا الفيض الاول وجود صرف عام شامل لجميع الموجودات وهو رحمته التي وسعت كل شئ وهو سار منبسط على هياكل الموجودات وقوابل الماهيات والتعينات والماهيات مرايا ومظاهر لنوره واشراقه والسراب هذا النور وانبساطه على الماهيات يوجد الموجودات من غير خلطه ومزجه بها من قبيل دخول شئ في شئ ولا خروجه عنها كذلك يعني بينونتها عنه بينونة عزلة بل بينونة صفة ومن غير تعينه لشئ من التعينات او اتصافه بصفة المخلوقات من تغير او حدوث وزوال او تجدد او نحو ذلك

بل هو منزه عن جميع ذلك مع سريانه في الموجودات ووجودها به وانما تعينات الموجودات من خواص مراتبها وراجعة الى الماهيات لا الى الوجود المنبسط نظير ذلك ضوء الشمس اذا اشرقت على الاجسام فانها باشراقها على الاجسام توجب ظهورها من غير ان تتعين بتعيناتها حقيقة من المقدار والربع ونحو ذلك بل هو منزه عن جميع ذلك وان كان منبسطا على الاشيآء فهو في نفسه غير متعين بشئ من تعينات ما اشرقت عليه وانما يتعين بها بتبع التعينات كذلك الفيض الاول غير متعين في نفسه وانما التعين من الماهيات فذلك الوجود يرى في مرايا الماهيات من غير اتصافه بها كما ان الوجه يرى في المرآة تارة صغيرا وتارة كبيرا وتارة احمر وتارة اخضر مثلا بتبع المرآة من غير اتصافه بالحمرة او الخضرة والكبر ونحو ذلك وكذا ضوء الشمس قد يظن تلونه بلون ما اشرقت عليه من الخضرة ونحوها من غير اتصافه بها فظهر ان الصادر عنه تعـ والفائض عنه فعل واحد عام شامل به يوجد جميع الموجودات فنفعله تم عام مطلق غير محدود وكذلك فاعله عليه وبهذا الفعل الاطلاقي وجد جميع الموجودات من غير تجدد وتبدل وعليه وبذلك ظهر وجه قوله جف القلم بما فيه ومع ذلك هو كل يوم هو في شان باعتبار وجود الحوادث اليومية فانها موجودة بايجاده وهذا غريب وما ذكرنا هو معنى الوحدة في الكثرة اى وحدة الفيض الاول الساري في الموجودات مع كثرتها من غير تكثر فيه لاستهلاكها فيه بمعنى بينونته عنها بينونة صفة لا عزلة وتوحد الفيض الاقدس عن قدرته تعـ وبما ذكرنا ظهر وجه قوله غايب غير مفقود وحاضر غير محدود فحضوره باعتبار انبساطه وسريانه في الموجودات مع عدم تعينه بشئ من التعينات واستهلاك الجميع فيه بمعنى بينونة صفة وغيبته باعتبار عدم امكان ادراكه بشئ من الحواس لعدم تعينه كما مر والبينونة عن الاشيآء بينونة صفة فداخل فيها لا كدخول شئ في شئ وخارج عنها لا كخروج شئ عن شئ وهو قائم على كل نفس بما كسبت اى قيوم كل موجود مع كسبه وفعله اى قوامه وقوام فعله به فكما ان وجود العبد مستهلك في وجوده كذلك ارادته في ارادته وفعله في فعله وقدرته في قدرته فلا جبر بمعنى خروج المجبور عن الجابر بمعنى بينونته عزلة عنهما كما يقول

الاشعري ولا تفويض بمعنى بينونة عزلة كما يقوله المعتزلي بل امر بين الامرين اي مختار في عين
كونه مجبورا او بالعكس والمراد باستهلاك الاشياء في الفيض الاقدس فقرها اليه وتقومها
به وبقيوميته تعالى وغناه عنه وقاهريته لها لتقومها ووجودها وبقائها به ولا وجود لها

في العوالم الاربعة

استقلالا والعوالم اربعة عالم الاحدية وهو الوجود البحت الذي هو كنه الذات وعالم الواحدية
والالوهية وهو عالم الاسماء والاعيان الثابتة وعالم الامر اي الصادر الاول وعالم الخلق

كعالم الاحدية مثلا

فالعالم الثاني مستهلك في الاول وعينه بمعنى الفقر والاستهلاك فيه وهو الكثرة في عين الوحدة
فالعالم الثالث بعد الاولين في المرتبة ومستهلك فيهما وعين العالم الاول بمعنى الفقر والاستهلاك
فيه والعالم الرابع بعد العوالم الثلث ومستهلك فيها بواسطة او بدونها وعالم الامر منبسط على عالم
الخلق ومحيط به وفي كل بحسبه اي في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وهكذا مع انه بحسب سنخ ذاته
منزه عن الجميع كما عرفت وهذا معنى الوحدة في الكثرة ثم انه يفيض عن عالم الامر عوالم ثلثة العقل
والمثال والطبع وعالم الخلق ظل لعالم الامر والموجودات شئونه واطواره ويمثل له بالكلي
الطبيعي وبالهيولى من حيث اتحادها مع الكثرة وبامواج البحر وكذلك افعال العباد ظل
لفعله تعالى وطور له الذي هو الفيض الاقدس وتوحيد فعله تعالى باعتبار وحدة الصادر
الاول واستهلاك ساير الموجودات وعينيته لها بمعنى بينونة صفة ومعنى لا جبر
ولا تفويض ان العباد مجبورون اي مقهورون في عين الاختيار ومختارون في عين الجبر
لاستهلاك ارادتهم وقدرتهم واختيارهم في ارادته تعالى وقدرته واختياره ومما يقرب معناه
ان ارادة العبد وحركته وعزيمته علة اعدادية للقابل لافاضة الصور على فعله منه تعالى ثم ان

حاصله في بيان قوله لا جبر ولا تفويض

حاصل قوله لا جبر ولا تفويض ان العبد في فعله مجبور ومختار من جهة وحيثية واحدة اي
مختار من حيث انه مجبور ومجبور من حيث انه مختار لا انه مختار ومجبور من جهتين ولا انه مختار
ناقص ولا انه مجبور في صورة الاختيار بيان ذلك ان المراد بالجبر هنا القهر لا الاضطرار
فالمجبور بمعنى المجعول والمقهور فالعبد فاعل بالقوة اي يمكن ان يصير فاعلا بالفعل فبعد

التصور

التصور لشيء وارادته والشوق اليه وحركة العضلات يصير فاعلا بالفعل فوجود الفعل كان
بالقوة وقد خرج من القوة الى الفعل فبعد التصور والشوق والارادة وتحرك العضلات بفيض
الوجود والصورة على الفعل فكما ان الاعيان موجودة بالفيض الاقدس كذلك افعال العباد
موجودة به فهذا الوجود الخاص الفايض على الفعل جبر واختيار اما انه جبر فلانه مجعول و
مقهور كما عرفت واما انه اختيار فلانه مستهلك في اختيار الفيض الاول بمعنى انه ليس باينا عن
اختياره بينونة عزلة بمعنى خروج شيء من شيء والا لزم التحديد في اختياره وتعدد اختيار
العبد بل باين له بينونة صفة والذات ثم احد بالحقيقة والفيض الاقدس احدية افعالنا

فيما تضمن مطالب جليلة

والموجودات اي عالم الخلق كلمات الله لان الوجودات بمنزلة الحروف المقطعة والهيئات
والتعينات الموجودة بها بمنزلة الهيئات الحاصلة للحروف كالحركة والسكون التي بها توجد
الكلمة وتتولد من تلك الحروف فالوجودات بصيرورتها بمنزلة المادة وتلك الهيئة العارضة
لها بمنزلة الصورة والفيض الاقدس بمنزلة النفس بالتحريك الذي يتطور ويتصور بالحروف
والكلمات باعتبار المخارج ومن ثم يقال نفس الرحمن فكما ان الحروف والكلمات مستهلكة
في النفس بمعنى عدم بينونتها له بينونة عزلة مع كونها غيره اذ لا يمكن حملها عليه كذلك
كذلك الوجودات بالنسبة الى الفيض الاقدس فالناطق والمتكلم هو الله تعالى وساير الخلق
كلمات الله تعالى وعالم الامر نفسه بالتحريك ثم ان لفظ الله اسم جامع مظهره عقل الكل اي
العقل الاول وهو النور العلوي ع ومن ثم قال ع انا النقطة تحت الباء فالالف هو الله تعالى و

الباء

الباء هو الفيض الاقدس اذا كان بلا نقطة وهو حينئذ غير متعين بتعين لاشتراكه بين الباء والتاء
فاول تعينه بنقطة تحته كما ان الفيض الاقدس لا تعين له في نفسه فاول تعينه بتعين العقل

في حاصل قوله لا جبر ولا تفويض

الاول وكل مظهر مربوب لرب نوع وخليفته وحاصل قوله لا جبر ولا تفويض انه ليس العبد
مستقلا في فعله مع كونه فاعلا بالحقيقة اما الاول فلان تصوره للفعل والتصديق بفايدته
وارادته وساير اسباب فعله حادثة مخلوقة ناشية من الله تعالى منه والا لزم التسلسل

في الارادة ان كانت اختيارية وبالجملة الارادة حادثة بالضرورة والحادث يحتاج الى موجد وهو
اما العبد اما بالاختيار فيلزم التسلسل او بدونه فيلزم الجبر واما غيره فلا بد من كون الغير له تاثير في
فعل العبد بمعنى كونه علة وواسطة بعيدة فيه واما كونه علة بالحقيقة فلا لانا لا نريد به
الا الفاعل مع القدرة والارادة سواء كان صدورهما منه او من غيره فالاشعري يقول
ان الله تعالى فاعل لفعل العبد بلا واسطة اى علة قريبة له ونحن نقول انه علة بعيدة له
والعبد علة قريبة له وهذا الجواب يقتضي تشريك العبد مع الله في صدور الفعل منه وجه آخر
ان الله فاعل له من حيث ان العبد فاعل له وبالعكس لا بمعنى صدور خصوص الفعل مع تعينه
عنه تعالى بل بمعنى كون فعله تعالى اطلاقيا اى عاما شاملا لجميع الموجودات وهو الفيض الاول
وسائر الموجودات من الذوات والافعال مستهلكة فيه اى في ذلك الفعل الاطلاقي بمعنى
عدم خروجها عنه خروجا كليا فان ذلك الفعل الاطلاقي منبسط شامل في جميع الموجودات
فعلا وذاتا وفي كل شيء بحسبه ثم ان وجود الموجودات بالوجود المنبسط اى فائض منه وان ماهياتها
اى الاعيان الثابتة فايضة من مفاهيم الاسماء والصفات فاول تعين الوجود المنبسط
بماهية العقل الاول ثم يفيض منه رب نوع السباع وهو الاسد ورب نوع الطيور اى
الديك ورب نوع البهائم اى الثور ورب نوع الانسان اى روح القدس والمراد بالوحدة
الكبرى عالم الاسماء والمحمدية البيضاء الفيض ومنه بالبياض لعله من ظلمة الماهية
والعليا العقل الاول اى نور علي ثم المذاهب في افعال العباد خمسة الجبر المحض بمعنى صدور
الفعل منه تعالى وعدم مدخلية العبد فيه تاما لا من جهة الفاعلية ولا من حيث القابلية
والالية وانما ارادة العبد من مقارنات الفعل الثاني الاختيار المحض الثالث مدخلية
كل من الله والعبد في الفعل اما العبد فمن جهة القابلية والله تعالى من حيث الفاعلية
فيكون الايجاد والصدور منه تعالى والفاعل للفعل هو تعالى بلا مشاركة للعبد في الفاعلية
وانما تصور العبد وارادته وشوقه علة اعدادية لفيضان الفعل على يد العبد كما ان البناء

فيما تضمن مطالب جليلة

في تحقيق ام المذاهب في افعال العباد خمسة

يجد

يجد بفعله لفيضان صورة البناء والعبد آلة وقوة بل له كالمنشار للنجار فلا موثر في الوجود الا الله
واما التكليف والجزاء والثواب والعقاب فلاجل ان العبد بنفسه باختياره وارادته لفيضان
صورة الفعل عليه من المبدا فلا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وهذا منسوب الى الحكماء وكثير
من الامامية ويقولون ان الارادة والاختيار وان كانت غير اختيارية بل تنتهي اسبابها الى سبب
الاسباب ويصير الفعل واجبا بارادته تعالى الا ان ذلك لا يوجب الجبرية في الفعل بل الجبر الذي يكون
في الارادة لان مرادنا بالمختار من صدر منه الفعل باختياره وارادته بمعنى كونه مصداقا لعنوان
مختار ومريد سواء صدر ارادته بارادته او بارادة غيره فيصير الجبرية في الارادة الرابع انه
فاعل حقيقة لكن فاعليته مستهلكة في فاعلية الحق تعالى كما مر بيانه الخامس ان العبد هو الموجد
للفعل والعلة القريبة له ولفعله اسباب بعيدة منتهية اليه تعالى باعثة لحدوث الارادة حاصلة
عن ذات العبد بل نفس ذاته وقدرته وتصوره للفعل والتصديق بفائدته والشوق اليه وارادته
كلها حادثة معلولة لامر خارج وكلها من الاسباب البعيدة لفعل العبد والفاعل المباشر له
هو العبد فطهارته ليس مستقلا فيه بل للغير من الامور الخارجة عن ذاته ايضا مدخلية فيه وعلى هذا
القول يكون صدور الفعل عن العبد وهو الفاعل والموجد له حقيقة وعلى القول الثالث الموجد
والفاعل له هو الله والعبد علة قابلية لا فاعلية وعلى القولين يكون وجوب الفعل و
ايجابه من غير العبد ويكون صدور الفعل منه على الحتم وان كان مع الارادة بناء على ان علة الشيء
ما لم يجب لم يوجد فيكون الارادة على وجه الجبر لا عن اختيار وكذا وجوب الفعل ونظير ذلك
من قصد شخصا وجره على فعل ففعله باختياره خوفا واعلم انه على القول الثالث يكون العلية
والترتب الطولي بين الممكنات في الامكان والقابلية لا في الوجود ويكون التقدم والتأخر بين
الماهيات بالمعنى والماهية لا بالوجود بمعنى ان كل ماهية سابقة لماهية العقل الاول علة
لامكان ما بعده من الماهيات ومصححة لقبوله للوجود لا ان العقل الاول مثلا علة لوجود ما بعده
ولا يلزم من ذلك اى من كون الماهية علة لامكان ما بعدها احتياج الواجب تعالى الى غيره في

ايجاد الاشياء لان قابلية الشئ للوجود شرط في تاثير الفاعل اذ يستحيل التاثير في الممتنع والممتنع
ليس بشئ حتى ينافي ذلك عموم قدرته فان متعلق قدرته هو ما يصدق عليه اسم شئ اعني الممكن
فلا تخصيص في قوله تعالى والله بكل شئ عليم وقوله على كل شئ قدير فالفاعل تعم تام في الفاعلية لا نقص
فيه ولا احتياج وانما النقص والقصور من جانب القابل فلا بد ان يصير المحل قابلا حتى يؤثر فيه
الفاعل والمهيات مختلفة المراتب بحسب ذواتها والترتب بينها ذاتي لها بمعنى ان التقدم
مقتضى ذات المتقدم والتاخر مقتضى ذات المتاخر ووجود المتاخر في مرتبة المتقدم ممتنع ذاته
تابي عنه فلو وجد النفس في مرتبة العقل لم يكن نفسا كما في اجزاء الزمان فالمراتب المتاخرة لبعدها
عن حضرة الواجب تعالى لا يمكن وجودها بلا واسطة فلو لم يصدر منه تعالى شئ بواسطة
لزم حرمان المراتب المتاخرة عن الوجود ثم انه قد يبين فاعلية العبد مع عدم استقلاله

وجه وجه في الجبر والتفويض

فيه بان الممكن اذا كان علة لا يسد جميع انحاء عدم معلوله اذ من جهة انحاء عدمه بعدم
علته وعدم علته وهكذا الى ان ينتهي الى واجب يمتنع عليه العدم فالواجب هو الساد
لجميع انحاء عدم المعدم واما الممكن فانما يسد عدم معلوله الناشي من ذات الفعل لا عدمه
الناشي من ذات العبد فالموجب للفعل والساد لجميع انحاء عدمه هو الواجب ومن المعلوم
ان الشئ ما لم يجب ولم ينسد جميع انحاء عدمه لم يوجد ففاعل فعل العبد بهذا الاعتبار
اي من حيث انه ساد لجميع انحاء عدمه هو الله تعالى ومن حيث ان العبد ساد لعدمه الخاص
اي عدم فعله الناشي من ذات الفعل باذن الله هو العبد وحاصل هذا الوجه يرجع الى
ان العبد في على قريب ولفعله اسباب بعيدة والعبد وان سد عدم فعله الناشي من ذات الفعل
الا ان فعله لم يكن ذلك الا بسد عدم العبد الناشي من ذاته وسد عدمه لا يكون الا بعلته
ولا بمن سد عدم علته ايضا بعلته الى ان ينتهي بالموجود بذاته لذاته كان سد جميع انحاء
عدم الفعل بالواجب تعالى لكن بالوسايط مثلا ولا ريب ان علة علة الشئ علة لذلك
الشئ فهو تم علة العلل البدا خاص بما يحدث بلا اسباب طبيعية مادية بل ربما يقتضي

فيما يتعلق بالبدا

الاسباب

الاسباب الطبيعية خلافه كما جعل النار بردا وسلاما على ابرهيم وبالجملة هو ما يحدث لا من استعداد
مادي وجهات قابلية بل من مجرد سبب فاعلي وامر علوي وسبب باطني واهتزاز علوي

واهتزاز

وحدوث الشئ على هذا الوجه هو مراد الاطباء حيث يذكرون ان كذا يفيد كذا بالخاصية
يريدون ان اثار ذلك ليس على المجرى الطبيعي وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت اعم من البدا لشموله
لما حدث على المجرى الطبيعي وغيره من الامور المنتقشة في لوح المحو والاثبات وهو من حيث انه
نفس تنتقش فيه الصور شيئا فشيئا سواء كانت صور الامور الحادثة باسباب طبيعية وجهات قابلية
ام بجهات فاعلية والنبي صلى الله عليه وسلم من حيث جنبته النفسية يقرأ ما في ذلك اللوح ويخبر بما قرئه فيه
فربما كان المقرر والمنتقش فيه ما يقتضيه الاسباب الطبيعية ويحدث خلافه لجهات فاعلية واما من حيث
اتصال نفسه صلى الله عليه وسلم باللوح المحفوظ وما فوقه وقرائته منها اي من حيث جنبته العقلية فلا بدا
فيما يقرئه منه وهو مقام انه كان لي ينبه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه
ملك مقرب ولا نبي مرسل قوله لا نبي مرسل يشمل نفسه ثم ايضا لعلنا نكمل اللوح المحفوظ

فيما يتعلق باللوح المحفوظ

هو نفس الانسان الكبير اي النفس المتعلق بالافلاك والصور المنتقشة فيها صور الجزئيات اي
صور العقول التفصيلية التي تسمى بارباب الانواع والنفس بما هو نفس حادث متجدد متغير
اي متحرك بالحركة الجوهرية فالصور المرتسمة فيها زمانية حادثة متعاقبة متجددة وان ارتسمت
دفعة لكنها متغيرة بتغير النفس وتجددها وانما قيل له اللوح المحفوظ مع ان اللوحية تنافي
المحفوظية اذ اللوح عبارة عما ينتقش فيه وقبول النقش انفعال والانفعال يوجب الاستعداد
والقوة لمنافاته الفعلية والخروج من القوة الى الفعل عين الحركة وهي من صفات الحوادث
المتغيرة لغلبة جنبة العقلية فيه والشيئية بالغلبة فالنفس باعتبار عقليته محفوظ
وباعتبار جنبته النفسية خيال متغير فادنى مراتب العقل اعلى مراتب النفس وهي بهذا الاعتبار
محفوظة ولوح المحو والاثبات هو خيال الانسان الكبير وما في اللوح المحفوظ يسمى بالقضاء و
هو علم انفعالي بالنسبة الى ما دونه كالقلم وعلم فعلي بالنظر الى ما تحته من العناصر ونحوها

في ان التحقق بين العلة والمعلول انما هو بينونة الصفتية لا عزلة

وبنائي لوح المحو والاثبات يسمى بالقدر باعتبار تقديره وتشكله باعتبار الجزئية وهو ايضا علم فعلي وانفعالي
من جهتين كما مر البينونة الصفتية انما تتحقق بين العلة والمعلول اى العلة الفاعلية فالبينونة
بينها وبين المعلول لابد ان يكون بينونة صفة لا عزلة واما بينونة العزلة فانما تتحقق بين العلة
الاعدادية ومعلولها كما في البناء والبناء والمراد بعدم المثل له تعالى عدم مشارك له في الذات
وبعدم الشبه له تعالى عدم المشارك في الصفات وعدم المثل والشبه له تعالى لانهما يقتضيان
المغايرة بين المتماثلين والمتشابهين مغايرة عزلة بان يكون كل منهما فاقد الوجود والتشخص
ويكون لكل منهما ما به الامتياز مضافا الى ما به الاشتراك في الذاتي او العرضي وقد عرفت ان
البينونة بين العلة والمعلول بينونة صفة لا عزلة قال المحشي العهد في اثبات حدوث العالم

في بيان ان العالم مسبوق بالعدم وتضمن حديث كان الله ولم يكن معه شيء

اتفق اجماع المليين على ان للعالم بدوا نعم اختلافهم في ان سبق العدم على وجوده سبق
زماني او دهري ثم في الزماني انه زمان موهوم او متوهم او حقيقي ومع هذا الاختلاف اتفقوا
على انه مسبوق بالعدم وليس لا زمانا غير منفك عن الذات واما الحديث المشهور وهو قوله عم
كان الله ولم يكن معه شيء فلا يدل على المطلوب لان المراد به والله اعلم انه لم يكن معه شيء بمعية
زمانية او مكانية ومن ثم ورد عن بعضهم بعد هذا الخبر والان كما كان قيل ان وجود العلة
عين عدم المعلول او مجامع له اذ ليس وجود المعلول او مجامع له اذ ليس وجود المعلول عين وجود العلة
فلا بد ان يكون عين عدمه اذا المعلول ليس بالعلة وبالعكس ولا ريب ان المعلول مسبوق بعلته
وقد عرفت ان علته عين عدمه فالمعلول مسبوق بعدمه الذي عين علته فصدق انه كان
الله ولم يكن معه شيء والان كما كان لانه مع عدم معلوله لانه يكون فكيف يكون معه شيء
منها فانه يلزم اجتماع النقيضين اعلم ان للاشياء اى الموجودات والماهية الممكنة شيئيتان
شيئية وجودية وشيئية مفهومية والثاني تابع للاول وثاني للثاني شيئية ثبوتية
والمراد بالاول الحيثية المانعة عن الصدق على كثيرين وعن العدم وبالثاني حيثية
عدم الاباء عن الصدق على كثيرين وعن الوجود والعدم وجميع الموجودات الممكنة لها

في بيان ان للموجودات والماهية الممكنة شيئيتين شيئية وجودية و شيئية مفهومية وبيان ان الحكماء لم ينفوا علم الله بالجزئيات على وجه كلي

اعيان ثابتة اى شيئية ثبوتية لا بنفسها كما يقول المعتزلة بل هي بوجود بوجوده كنه ذات
الواجب تعالى لا بوجود زائد بل بنفس وجوده تعالى وثاني باعتبار ذلك ان لها شيئية ثبوتية وعين
ثابتة اى شيئية مفهومية وهذا الوجود غير وجودها الخارجي والفرق بين هذا الوجود
للمهيات وبين وجودها الخارجي ان وجودها الخارجي زائد على وجوده تعالى وهذا الوجود
عين وجوده تعالى وايضا هي باعتبار وجودها الخارجي يابى عن الصدق على كثيرين وعن العدم
وباعتبار هذا الوجود لا يابى عنهما ومراد الحكماء بعلم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه كلي علمه
بها بهذا الوجود الذي هو كنه الذات تعالى يعني انه تعالى عالم بجميع الجزئيات واحوالها وخصوصياتها
بالعين الثابت لها الموجودة بوجوده تعالى لا انه عالم بالقدر المشترك بين الجزئيات وهو
الكلي الطبيعي دون افراده وخصوصيته ولما كان العين الثابت لكل موجود لا يابى عن
الصدق على كثيرين قالوا انه عالم بها على وجه كلي اى الكلي المنحصر في الفرد وكذلك علم
العقول بالجزئيات على وجه كلي بالمعنى السابق اى بالعين الثابت لها المنحصرة في الفرد اى
بنفس وجود العقل كما ان علم الواجب تعالى لا بوجود زائد وهذا مراد من وجود صور الاشياء
في القلم واللوح المحفوظ على وجه كلي اى معرى عن الوجود الزائد اى الوجود العيني فلا تأبى
عن الصدق على كثيرين واما صور النفس بما هو نفس اى لوح المحو والاثبات فصورة جزئية
اى موجودة بالوجود الخارجي المانع عن الصدق على كثيرين لا بوجود النفس بل بوجود زائد
على وجودها واعلم انه بعد اثبات ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود الصرف يثبت له جميع

في اثبات جميع الصفات الكمالية للواجب تعالى بانه تعالى هو الوجود الصرف

الصفات الكمالية بلا حاجة الى دليل اخر اذ الصفات الكمالية من احوال الوجود بما هو وجود
وكمال بلا تخصصه بنوع خاص فاذا ثبت انه تعالى صرف الوجود ثبت له جميع احواله وعوارضه
والا لم يكن صرف الوجود بل ناقصا واما انه تعالى صرف الوجود فلان ما يكون موجودا بذاته
لذاته اى يكون حيثية ذاته منافية للعدم طاردا له هو الوجود وما عداه انما يوجد ويتأبى
عن العدم بالوجود فوجب كونه تعالى محض الوجود وصرف الشيء متميز فاقد لشيء من عوارضه واحواله

ولا يمكن ان يكون تعالى وجودا ناقصا والا لزم التركيب والاحتياج بل عدم الوجوب لذاته

فان واجب الوجود من وجه واجب الوجود من جميع الجهات وما لا يجب من جهة لا يجب

من جميع الجهات قد ثبت ان معطي الشيء غير فاقد له وان الشرور بالتبع صادرة منه تعالى وهو خالقها

وانه خالق الآلات والادوات كاليد مثلا هو الله نعم مع انه منزه عنها ولو قيل ان الفاعل

منه تعالى بالاصالة غير فاقد له والمراد بالقاعدة الاولى هو ان الصادر منه تعالى بالاصالة

غير فاقد له دون ما يصدر عنه تعالى بالتبع كالهيئات والشرور مما هو شرور فانه تعالى

فاقد له فالشرور والآلات وجود ما من حيث هو وجود ثابت له تعالى لا مهيتها واعدامها

لكونها مجعولات بالعرض وهو تعالى خالق الموت مع انه فاقد له واجد لنقيضه اى الحيوة

لانه مخلوق بالعرض كالشرور ولو كان مخلوقا بالاصالة لكان غير فاقد له ولو كان الموت

امرا عدميا صرفا كان معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه اعلم ان الاستداد في الجهات الثلثة

ان اخذ مبهما اى غير متعين الحد ما سمى جسما طبيعيا وكان جوهرا وان اخذ متعينا اى مع

التناهي الى حد ما اعنى الاستداد المتناهي المحدود سمى جسما تعليميا وكان عرضا وكذلك

الاستداد في السطح والخط ان اخذ مبهما بالمعنى السابق سمى سطحا طبيعيا وخطا كذلك و

ان اخذ محدودا سمى تعليميا وهما في الصورتين عرضان ونسبة التعليمي الى الطبيعي نسبة الزمان

الى الحركة فكما ان الزمان مقدار الحركة كذلك التعليمي مقدار الطبيعي فكما ان الحركة نفس الاستداد

والزمان قطعة منها كدورة من الفلك كذلك الطبيعي نفس الاستداد والتعليمي قطعة منه

والكم عبارة عن تعدد الشيء متصلا كان او منفصلا كالعدد فانه تعدد الشيء بكل منهما وقسمية الكم

المتصل القار بالمقدار اصطلاح وتناهي الجسم انما يكون بالمقدار اذ لو لم يكن له مقدار

لم يكن متناهيا لما عرفت ان المقدار عبارة عن التحدد ولا حد لغير المتناهي والانقسام ايضا عرض

للطبيعي بواسطة التعليمي فهو من عوارض المقدار بالاصالة ومن الطبيعي بالعرض اذ الانقسام لا

يوجب تعدد المنقسم الى نصفين او الى ثلاث او رابع او نحوها فلا يتصور التعدد الا مع

تجدد

في ان الشرور صادرة منه تعالى بالتبع ورفع الاشكال من انه تعالى معطيها فلا يكون فاقدا لها

في تحقيق الاستداد في الجهات الثلثة وكذلك الاستداد في السطح والخط

تسمية

٢ التعدد انما ...

تجدد الجسم فان غير المتناهي لا ينقسم الى نصفين مثلا كما لا يخفى فالانقسام ملزوم للتناهي والتحدد

في الاستداد وقد عرفت ان تجدد الاستداد عبارة عن التعليمي اى المقدار فقد بان الجسم الطبيعي

هو الجوهر الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه اى يمكن ان يتخيل فيه خطوط ثلثة على

غير محدودة محدد يعني يمكن ان يتخيل فيه استدادات ثلثة بما هو استداد بلا تخيل تناهيها

وتحددها اى يكون في الجسم شيء في هذه الجهات الثلثة وهو الصورة الجسمية ولعل الصورة

نفس الاستدادات الثلثة بل مصححة لفرضها والجسم التعليمي ما يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه اى تخيل

خطوط ثلثة محدودة متناهية فيه وليس فيه خطوط بالفعل لان في الجسم ما يصحح فرضها فيه

وبالجملة كما ان الطبيعي هو نفس الاستداد المبهم كذلك الخطوط الماخوذة في تعريفه هي الخطوط

المبهمة وكما ان التعليمي استداد خاص كذلك الخطوط الماخوذة في تعريفه خطوط خاصة محدودة

ثم ان جنس الاجناس كالجوهر بسيط لا تركيب فيه من الفصل فلا بد له لان الحد مركب من

الجنس والفصل اى مما به الاشتراك وما به الامتياز والمفروض عدمه فتعريفه بالرسم خاصة

كما ان الجوهر الموجود لا في موضوع وكونه لازما للجوهر عرضيا للجسم لا يوجب كون الجوهر اى جنسية

الجوهر عرضا له والمراد بالجسم الطبيعي هو مجرد الصورة الجسمية لا مع الهيولى والمراد بكون

الجسم قابلا للابعاد امكان فرض خطوط ثلثة فيه فتقييد الجسم به لعله لا عبارة فيه فلا تتوهم

فيه حتى يقيد بقبوله الابعاد ثم ان طلب المكان بالذات انما هو للجسم الطبيعي دون التعليمي

لان المال المكان هو نفس الاستداد بما هو استداد لا الاستداد المحدود يعني تحديده وانقطاعه

لرجوع الانقطاع الى التقيد والعدم وهو غير مال للمكان والمقدار والكم صفة التعليمي

بالذات وصفة للطبيعي بالعرض لان المقدار والتقدر انما هو بالتحدد وتناهي الجسم اذ لا

تقدير ولا مقدار مع عدم التناهي وقد عرفت ان المتقدر المتحدد انما هو التعليمي واما الطبيعي

فهو نفس الاستداد بلا تقدر وتحدد ولا يعني انه عبارة عن الاستداد الكلي اى مفهومه بل

الطبيعي والتعليمي كلاهما عبارة عن الاستداد المتشخص الساري في الجسم الا ان نفس الاستداد بلا ملاحظة

في معنى الجسم الطبيعي والتعليمي وان طلب المكان بالذات انما هو للجسم الطبيعي لا التعليمي

في تحقيق ان المقدار والكم صفة التعليمي بالذات وصفة الطبيعي بالعرض

التحدد طبيعي ومع ملاحظته تعليمي وهما موجودان في الخارج بوجود واحد واما العارضية
والمعروضية في الذهن كالماهية والوجود فالتعليمي من عوارض الجسمية كالوجود وهناك
اعتبار اخر يصير التعليمي موجودا في الخارج بوجود غير وجود الطبيعي فيكون من عوارض الوجود وكل
منهما متصل بالذات اي الاتصال فصل له والمراد بالاتصال هنا عدم الفصل بين اجزاء الجسم
بسطح ولا خط ولا نقطة بل عدم كل جزء فيه بالقوة عدمه عين وجود الجزء الاخر واتصال السطح
عبارة عن عدم فصل بين اجزائه بالخط ولا النقطة واتصال الخط عبارة عن عدم فصل بين اجزائه
بالنقطة وللاتصال معنيان اخران احدهما ان يكون جسمان يتماسان بالسطح بحيث
يستلزم حركة احدهما حركة الاخر فيكون الفصل بينهما بسطحين والاخر ان يكون الفصل بين
الجسمين بسطح واحد كالجسم الابلق وكل جسم حل فيه عرضان مختلفان بناء على ان اختلاف
الاحوال يوجب اختلاف المحل وقيل ان الجسم الطبيعي لا امتداد له اصلا وانما الامتداد في الجهات
للتعليمي خاصة وفيه انه لا يمكن فرض خطوط ثلثة فيه اذ لا امتداد له في حد ذاته مع ان
الكل اتفقوا على تعريفه به فتدبر وبالجملة لا فرق بين الطبيعي وبين المفارقات في عدم
الامتداد فلا يمكن فرض الخطوط فيه كما لا يمكن في المفارق القول بان الاعيان الثابتة علم الله
الذي هو عين الذات فيه ان تلك الاعيان ليست في مرتبة الذات بل بعدها لافتقارها الى الذات
وكون الذات هو الغني المطلق فيلزم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن العلم وان الصادر الاول بعينه
الذات وباين عنه تعالى بينونة صفة لا كالاعيان الثابتة فالوجه جعله من العلم الاضافي الذي
بعد مرتبة الذات وجعل الاعيان الثابتة العلم الذي عين الذات فلا بد من جعلهما
عين الذات نظرا الى الاستهلاك في الذات او علمين اضافيين فالفرق لا وجه له وايضا يلزم
احتياجه تعالى في العلم الى ما هو باين له محتاج اليه والى ما هو فرع وتبع له مفتقر اليه وكذا
يلزم احتياجه في خالقيته ورازقيته وايضا يلزم عبادة الاعيان الثابتة والصادر الاول
لكونهما عين الذات واستهلاكهما في الذات اذ ليسا شيئا وراء الذات والحكم الثابت للذات

في الاشكال على القول بان الاعيان الثابتة علم الله الذي هو عين الذات

ثابت

ثابت لها كما هو مقتضى البينونة الصفة وقد ورد في الاخبار ان من عبد الاسم والمعنى اشرك ومن عبد
الاسم خاصة كفر قالوا ان الصادر الاول محيط بالموجودات اقول يلزم منه كون ذاته تعالى محيطا
بها لبينونته عنه تعالى بينونة صفة وحكمها ان يثبت حكم المستهلك للمستهلك فيه كما في
فاعلية غيره تعالى فانه في مرتبة مثلا في فاعليته وفي مرتبته تعالى وقالوا ان الصادر وجود منبسط
وانه مع الحادث حادث ومع الممكن ممكن اي في كل شيء بحسبه يعني له حكم ذلك الشيء و
ان كان في حد ذاته بريء من جميع ذلك ويرد عليه انه يلزم اتصاف صفته تعالى بالحدوث
والامكان ونحو ذلك من صفات الخلق بل حدوثها وامكانها ويلزم من ذلك حدوث
الحق تعالى وامكانه لحدوث صفته وامكانها وايضا باين عنه تعالى بينونة صفة ومن
حكم المتباينين بينونة صفة ثبوت حكم كل منهما للاخر فيلزم ثبوت حكمه تعالى من الحدوث و
الامكان والانبساط على الموجودات تعالى عن ذلك ويلزم من ثبوت عالم الاسماء و
الصفات احتياج ذاته تعالى اليها في الخالقية والقادرية والرازقية ونحو ذلك وخلوه
تعالى في حد ذاته عن جميع ذلك فيلزم الشريك والحاجة الى المباين والقول بان ذلك
احتياج الى الذات لا الى شيء خارج عنه لان شيئية عالم الاسماء بذاته تعالى فيه انه
يلزم انه تعالى في حد ذاته بالامكان فاقد لبعض الكمالات ثم يحصل له ذلك الكمال
وان كان حصوله من الذات تعالى ثم يلزم جواز حاجته تعالى الى خلقه من السماء والارض
والانسان ونحوها فان فاعلية العقول والنفوس الفلكية والعباد مرتبة من
مراتب فاعليته تعالى عندهم وكذا علمهم وقدرتهم وارادتهم فيلزم صحة نسبة فعل
العاصي والقبايح الى الله تعالى حقيقة كالزاني والكاذب والكافر ونحو ذلك ثم انه
يلزم صحة اسم المحمول عليه تعالى باعتبار اطلاقه على خليفته وبالجملة بعد قاعدة ان
ماسواه تعالى ليس شيئا اولا. تعالى ومستهلك في ذاته وعلمه وغيره من صفاته تعالى في ذاته تعالى
وصفاته وانه تعالى وانه باين بينونة صفة وحكمها ثبوت حكم كل من المتباينين للاخر

في استلزام قولهم الصادر الاول محيط بالموجودات كون ذاته تعالى محيطا بها ايضا

في ايراد الاشكال على قولهم ان الصادر الاول وجود منبسط وانه مع الحادث حادث ومع الممكن ممكن

لزوم

في استلزام ثبوت عالم الاسماء والصفات احتياج ذاته تعالى اليها الى غير ذلك

بصفات
يلزم صحة نسبة جميع ما ينسب الى غيره تعالى اليه تعالى وقد ورد فى الاخبار ان الله لا يتصف
خلقه واليه يلزم ان لا يكون الرحمة الواسعة مجعولة لان صفاته تعالى غير مجعولة بنفس مجعولية
الذات فكذلك ما يترتب عليها من عالم الخلق قوله سبقت رحمته غضبه اما لانها
مقدم بالاصالة لكونها خيرا والغضب مقصود بالعرض لانه شر واما لان الرحمة عالم الامر اعنى العقل
الاول فالرحمة الواسعة والغضب انما يكون فى عالم الخلق وعالم الخلق بعد عالم الامر
قال الصدوق فى الاعتقادات وروى انه لا يصيب اهل التوحيد الم فى النار اذا دخلوها
وانما يالمون عند الخروج منها قيل لان المذنب فى الدنيا فى نار اعماله السيئة كما قال تعالى
وان جهنم لمحيطة بالكافرين لكنه لا يحس بها باعتبار العلائق البدنية وعند الموت
يحس بها لكن شدائد الموت وعذاب القبر واهوال القيمة تخفف عنه شيئا فشيئا الى ان
تستغرق منها فصح انه يتالم عند الخروج منها فان زمان العذاب زمان الخروج تدريجا
فان العذاب يخفف المعاصى تدريجا الى ان يخلص بخلاف الكافر فانه عذابه يشتد وقيل ان معنى
انه بعد الخروج من النار لما يرى مراتبه ودرجاته التى لولا المعاصى لنالها يتحسر فهذا معنى
قوله ويالمون عند الخروج منها وقيل فى وجدان نظام العالم اتم نظام لا يمكن نظام اتم
منه انه لا اتم من عالم الاسماء والصفات وهذا العالم ظل وعكس لذلك العالم و
العكس تابع للعاكس فى الحسن والبهاء وقيل انه ان مجموع العالم كشخص واحد يكفى فى
وجوده الامكان الذاتى وما لا يكون مسبوقا بمادة ينحصر نوعه فى شخصه ولا بخل ولا مانع
فى المبدا الفياض فلا بد من صدور افضل الافراد الفرق بين النفس والطبيعة ان النفس ذات
جنود وقوى وانما يصدر منها الفعل باستخدام القوى والطبيعة تباشر الفعل بنفسها
اعلم ان امكان كل شئ عبارة عن عينه الثابت اعنى ماهية الموجودة فى عالم الاسماء بالوجود
الجمعى الواحدى لم لا يكون الامكان علة الحاجة الى المؤثر ان العين الثابت علة لها
والمراد بقولهم ان وجود ما يكفى فى وجوده الامكان الذاتى كالافلاك والعقول

فى تفسير قوله تعالى سبقت رحمته غضبه

فى كيفية عذاب اصناف الناس من الموحد والمذنب والكافر وكيفية تالمهم فى النار

فى بيان النظام [illegible]

فى بيان الفرق بين النفس والطبيعة

فى بيان ان الذى يكفيه الامكان علته الحاجة الى المؤثر وقولهم ان وجود ما يكفيه ونحو الامكان الذاتى ان امكان كل شئ عبارة عن عينه الثابت

يكون

يكون بالجهات الفاعلية وانه لا تعدد فى ذلك النوع ان عين ثابت كل نوع هو جهة فاعلية
تعالى واعتباره لذلك النوع فان الكثرة فى عالم الخلق تابعة للكثرة فى عالم الاسماء ولولا
تلك الكثرة لم يمكن صدور هذه الكثرة من الواحد الحقيقى ولما كان العين الثابت لكل نوع
واحد لا يتعدد امتنع تعدد النوع الواحد وافراده فيما لا مدخل للمادة وعوارضها فيه اعلم
ان علة كل شئ تمامه وكماله واولى به من نفسه لان الممكن الغير فى نفسه بالامكان وعلته يصير
غنيا وفى نفسه عدم محض وبعلته يصير موجودا وفى نفسه بالقوة وبعلته يصير بالفعل و
وجود العلة تام جامع لجميع وجودات ما دونه فيكون تمام تلك الوجودات اعلم ان الفاعل
ان كان تام الفاعلية بذاته لا يستكمل بفعله اذ جميع كمالاته بالفعل وفعله لا يباينه بينونة
عزلة واما الموجود الناقص فيحتاج فى فاعليته الى امور خارجة عن ذاته مباينة له بينونة
عزلة كالتصور والتصديق والشوق والارادة وساير الدواعى فذات الممكن مع جميع هذه
الامور يصير علة خارجا من القوة الى الفعل فيكون فعله كمالا له وان لم يكن فعله باينا
عن ذاته بينونة عزلة بل بينونة صفة وانما يكون كمالا له لان فيه اقتضاء باينه له مدخل فى
فعله ويكون ذلك الغير باينا له ولفعله بينونة عزلة فالعلة له مجموع الذات والامور
الخارجة عنه وانما فعل الانسان باين عنه بينونة عزلة لا صفة المراد بالتخلق باخلاق
الله تعالى ليس التشبه له فى صفاته تعالى حتى يلزم بينونة عزلة بينه وبين خلقه بل المراد الترقى و
الوصول الى رتبة العقل الاول والروح الاعظم والاتحاد به وانما كان رتبة العقل الاول
رتبة التخلق باخلاق الله لانه كالمرآة بنيته ومحو تعينه ومهيته فى التطهير واستغراق نظره
فى مشاهدة جمال الرب تعالى فيكون به تعالى يسمع وبه يبصر وقد ورد ان القرآن كان
خلق رسول الله وأعلى مراتب القرآن هو مرتبة العقل الاول فمعنى الرواية انه كان متخلقا
بالقرآن اى بالعقل الاول اى كان فى مرتبته قوله تعالى لما خلقت بيدى المراد باليدين
هنا اليد اليمنى وهو العقل واليسرى وهو النفس والمراد انه خمر طينته من العقل والنفس

فى وجدان علة كل شئ تمامه وكماله واولى به من نفسه

فى ان الفاعل ان كان تام الفاعلية بذاته لا يستكمل بفعله والا كان الممكن يستكمل بفعله

فى بيان المراد بالتخلق باخلاق الله

فى بيان قوله تعالى لما خلقت بيدى

في بيان قوله عليه السلام ان الله تعالى لما اراد خلق الانس والجن نثرهم بين يديه

وفي الحديث ان الله تعالى لما اراد خلق الانس والجن نثرهم بين يديه والمراد بنثرهم اخراجهم من العلم
اي العلم الاجمالي العقلي الى اللوح بنقل الكل اي العلم العقلي التفصيلي والمراد باليدين
عقل الكل ونفس الكل وانما قال بين يديه لان العقل فاعل والنفس قابل والصور الفائضة من
العقل على النفس بينهما اي بين الفاعل والقابل قيل اول ما خلق الله الماء ومن جوهره

في تحقيق معنى ما قيل اول ما خلق الله الماء الخ

خلق الارض ومن دخانه الهواء ومن صفائه النار والمراد بالماء هو العقل الاول الذي
به حيوة كل شيء وبجوهره وسيلانه الجهات المتحققة في العقل اي الاعيان الثابتة فيه
الموجودة بنفس وجوده اعني مهيات الاشياء ومفاهيم الاسماء فان كلا من ثابت واسم رب
لنوع وشخص فاسم جامد مثلا الذي هو عين ثابت للارض رب لها فصدق ان بجوهره
اي بعينه الثابت الذي هو مفهوم جامد الذي هو صورة علمية للعقل خلق الارض وقس
على ذلك الهواء والنار اعلم ان النفس وساير قواه من الحواس الظاهرة والباطنة واقعتان

في ان النفس وسائر قواه واقعة في الطول

في الطول وكذلك الوهم وساير ما دونه من الحواس وكذلك الخيال وما دونه اما الحواس
الظاهرة فواقعة في العرض اي بعضها في عرض بعض والمراد بطول ان بين نبيا وآدم بين الماء

في بيان المراد بالجلال والجمال

والطين اي بين الروح والجسد اي لم يكن روحا وجسدا والمراد بالجلال القهر وبالجمال اللطف
والرحمة وكنه الذات بينهما قوله قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن والمراد بالاصبعين

في تحقيق قوله قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن

العقل والنفس الامارة والمراد بالعقل العقل الفعال وبالنفس العقل الهيولاني اعني الخيال
والعقل هو الاب والنفس الام ويوضع في النفس من العقل نطفة هي العقل الذي مناط
التكليف اي العقل بالملكة المدرك للبديهيات وهذه النطفة هي النقطة السويداء
التي في القلب وتلك النقطة هي المسماة بالقلب اصطلاحا لتقلبها واضطرابها فتارة
يغلب العقل على النفس وتارة بالعكس وروي ان الروح لم يخرج من كن اذ لو خرج من كن كان

فيما خرج منه الروح

عليه الذل قيل اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله والمراد بالجمال الرحمة وبالجلال القهر
وبينهما كنه الذات والمراد بالروح الروح الاعظم المراد بالتعين الاول هو الوجود الدهري

المثال

المثالي المجرد عن المادة وهو المراد بكون الصورة علة للهيولى والمراد بالتعين الثاني وجود
الصورة بالوجود الجسماني في المادة باعتبار حلولها في المادة وهي بهذا الاعتبار مادية
مادية لها علة فاعلية وعلة قابلية هي المادة فهي محتاجة الى المادة في هذا الوجود لا انها
علة لها والمراد باتحاد المادة والصورة في الوجود عدم بينونة عزلة بينهما باعتبار ان المادة

في كيفية علاقة البدن بالنفس

محل للصورة وظل لها ووجود المحل مستهلك في وجود الحال والمراد بكون المادة مباينة
في الوجود عن الصورة بينونة الصفة بينهما اعلم ان علاقة البدن بالنفس وارتباطها
به باعتبار ارسال جنودها فيه من القوى كالغاذية والنامية ونحوهما فاذا قطعت علاقتها
عن البدن جذبت جنودها وقواها فالتحقت بها واجتمعت عندها اعلم ان علة احتياج الممكن

في ان ما به الافتقار وما فيه الافتقار شيء واحد في الممكن اذ حيثية ذاته هو حيثية الافتقار الى العلة وان لوازم المهية واجبة الثبوت لها بمعنى الوجوب الذاتي لا الازلي

الى العلة هو افتقاره الذاتي يعني ان حيثية ذاته هو حيثية الافتقار الى العلة وبذلك يظهر
ان ما به الافتقار وما فيه الافتقار شيء واحد في الممكن سواء كان الوجود هو الاصل او المهية
فان كليهما له افتقار ذاتي ولا يمكن ان يكون ما به الافتقار غير ما فيه الافتقار بان يكون علة
الافتقار هو الامكان الذي هو صفة الممكن او الحدوث لانه اذا كان الذات غير مفتقر
الى العلة كان واجبا غير ممكن فيستحيل ان يكون صفة له تجعله مفتقرا الى العلة للزوم
الانقلاب الذاتي والجمع بين النقيضين ثم ان لوازم المهية واجبة الثبوت لها لا بمعنى الوجوب
الازلي بل بمعنى الوجوب الذاتي اي الوجوب بشرط الذات والفرق بينهما ان الوجوب الازلي ما يكون
واجبا بذاته مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجية التعليلية والتقييدية والاعتبارية
واما الوجوب بشرط الذات فلا بد فيه من حيثية خارجية اعتبارية اعني تقييد ما دام الذات فوجوده
بشرط الذات لا مطلقا بمعنى انه ليس له علة غير الذات اصالة بل الذات علة له اصالة وعلة الذات
علة له بالعرض فمعنى انه لا يحتاج الى علة غير الذات وغير علة الذات فلو فرض ان الذات
لا علة كان لازمه ايضا لا علة له ولازم المهية لازم للمهية الموجودة اذ لا شبهة انها بدون

الوجودية لكن لا دخل للوجوب في اللزوم والاقتضاء وان كان له دخل في اللزوم بمعنى عدم الانفكاك
واما القول بان لازم المهية لازم للوجودين معا فقيد انه ان اريد باللزوم المعنى الاصطلاحي
اعني الاقتضاء والعلية فهو للمهية دون الوجود وان اريد به المعنى اللغوي اعني عدم الانفكاك
فهو لازم له بهذا المعنى قيل المراد بقول من قال باصلين قديمين النور والظلمة فالخير من الوجود
والشر من العدم الوجوب والامكان اعني الفاعل والقابل فان القابل علة قابلية يتوقف
عليه فاعلية الفاعل فالمراد بالنور والعلة الفاعلية اعني الوجود الصرف الذي لا ينشأ
منه الا الخير اعني الوجود فجميع الوجودات مستندة اليه والمراد بالظلمة الامكان اعني
المهيات وذوات الاشياء القابلة للوجود فهي فاعلة لجميع الاعدام والنقصانات اعني النقص
والضعف في الوجودات الخاصة فان ضعف الوجود ونقصه وتعينه مستند الى القوابل
واستعدادات المهيات والا فاصل الوجود بما هو وجود لا نقص فيه ولا قصور وبحسب اختلاف
المهيات تختلف الوجودات قوة وضعفا ونقصا وتماما ومرجع هذا النقص والقصور الى
العدم والنقص فصح ان هناك اصلين قديمين احدهما النور والاخر الظلمة اعني الواجب
والمهية لكن لا يمكن ان يكون كل منهما مستقلا مباينا عن الاخر بينونة عزلة والا لزم الشرك
وتعدد الاله بل لا بد ان يكون الغني المطلق واول الاوائل هو الواجب تعالى والمهيات مفتقرة
اليه متاخرة عنه بالذات في عالم الاسماء فان الشيئية الثبوتية تبع للشيئية الوجودية
فتكون ازلا اضافيا وحيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم وحيثية المهية حيثية
عدم الاباء عن الوجود والعدم ومن ثم قيل ان الاعدام والشرور مستندة الى الامكان
اعني المهيات لان حيثيتها حيثية العدم والنقص ومن ثم لما اورد على افلاطون انك
تقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع ان الصادر الاول مركب من الوجود والمهية
اعني التعين الذي هو النقص وضعف الوجود لانه ممكن وكل ممكن زوج تركيبي اجاب بان الممكن

في تحقيق مراد
من قال باصلين قديمين
وما اورد على افلاطون
وجوابه لهم

بابديه

بابديه يعني ان العدم ونقص الوجود مستند الى ذات الممكن ومهيته والذاتي لا
يعلل وليس مستندا الى الواجب تعالى وانما الفايض منه تعالى محض الوجود وانما نقصه وضعفه
وتعينه باعتبار القابل اعني المهية ومن ثم قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فان
خلقه هو ايجاده وفيض الوجود منه تعالى وهو شيء واحد وعلى نسبة واحدة بالنسبة الى الكل
وانما التفاوت والاختلاف من جهة القوابل والمراد بالبلوغ هو حصول العقل بالملكة و
افاضته على النفس وهو عبارة عن درك البديهيات والاستعداد لكسب النظريات وهو
العقل الذي به مناط التكليف ويختلف حصوله باختلاف القوابل والمواد فربما يحصل
في سن عشر سنين او اقل او اكثر وعلى ذلك يحمل اختلاف الاخبار في سن البلوغ والعدالة
ما لم تصر ملكة فهي حال بل يطلان العقل في الانسان عرضي زايل والنفس الامارة جوهرية و
اذا صارت ملكة دل على انه صار جوهرا وصار النفس الامارة عرضية والمراد بالتسوية في
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي حصول المزاج واعتدال كيفيات العناصر در
وكوهر ليت شعري اني ارى ان الناس يدعون امرين احدهما حقيقة المعاد والجنات
والجنة والنار والثواب والعقاب الثاني حب الجاه والعزة والابدية واللذة و
التنعيم والصحة والسلامة والغنى والعافية واراهم يكرهون اضداد ذلك من
الذل والفقر والمرض ولا ريب ان تتبعي لامرين هو ملازمة الطاعات والحرص
على فعل الحسنات واجتناب السيئات وترك المحرمات ليحصل بذلك العزة الابدية واللذة
الدائمية والقرب والزلفى والوصول الى الدرجة العليا والحيوة التي لا انقطاع لها
والسلامة التي لا يشوبها سقم وعيش رغد لا يمازجه ما يكدره وفرح لا يشوبه هم
وسرور لا يمازجه حسرة الى غير ذلك اهلها احياء لا يموت لهم وايقاظ لا نوم لهم اغنياء
لا يعتريهم فقر فرحون لا يعتريهم حزن امنا خوف مستبشرون لا يعتريهم بكاء مكرمون
لا يلحقهم ذل حسنوا الاخلاق لا يعتريهم غضب ولا عبس ينعمون فرحون ملتذون

في بيان المراد
بالبلوغ

في تحقيق العدالة وبيان المراد
بالتسوية في قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي

ان لي تعليقة
على ما ذكرنا

در
وكوهر في
الوعظ والحث
من والدي العلامة
وفيه ما تشتهيه
الانفس وتلذ
به الاعين

لا يعرفهم جميع روتون لا يعرضهم عطش يكتسون لا يطردهم عري الغلمان وافقرون في مقابلهم مع الارتي
من نقصه وذهب يتكئون على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا وقد ترى اهل الدنيا يرتكبون
خلاف جميع ذلك فان كانوا صادقين في ذلك الامر فقد يكذبهم افعالهم فلابد من ان يكونوا
كاذبين في احد الامرين من يريد العز والغنى واللذة والسلامة والعافية ويكره اضداد ذلك
فلم لا يشتغل باسبابه ولا يتوصل الى ذلك بالاثم ولم لا يجتنب ما يبعده عن الله والدنيا
مزرعة الآخرة فان زرع هنا يحصد هناك فلابد من التجارة للآخرة واكتساب الربح قبل ان
يفوت السوق ويظهر الخسران ويحصل الحرمان ولابد من الزرع في اوانه قبل مضي زمانه فان المحروم
والله من فاته السوق والكاسب والله من لم يزرع وقت الحصاد وذلك هو الخسران المبين
فاين بناء بكم يا اشباه الغنم السائمة بلا راع والغافلة عما يصيبه من الآفات والبليات
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واعلموا
ان من تنفر من كلمة الحق واشمأزت طبيعته من كلمة الحكمة فقلبه مأوف مريض فلابد
من تنقية روحه من الامراض الروحانية والاسقام النفسانية فان الروح مهما كان مريضا
يتنفر من الاغذية اللذيذة والمأكولات اللطيفة كما ان الجسم اذا كان مريضا لا تشتهي الطبيعة
الاغذية الصالحة اللذيذة قبل التنقية والاستفراغ للاخلاط العفنة المؤذية فلا يظن
احد عزته في الدنيا وثروته وصحته وقدرته فعن قريب يزول عنه جميع ذلك ويصير
جيفة تتنفر عنه الطبائع كما ان اوله كان نطفة عفنة فلينظر الى مبدء خلقته وليتفكر
فيما تولدت منه مادته وليتامل فيما يؤول اليه بعد الموت حاله فليتدبر الى حالتيه اوله
وآخره ثم لينظر الى ما في بدنه وما تحمله جسده من النجاسات والكثافات من الدم والفرث
والبول والقيح والاخلاط وغير ذلك فاذا تامل في ذلك زال عنه الكبر والعجب ثم يتدبر الى ما يؤول
اليه حاله فينقلب غناه فقرا وعزته ذلا وحيوته مماتا واعداءه احبابا واطفاله ايتاما ونساءه
ارملة ويفرح ويتغير اعداءه ويذل احبابه وتقسم امواله وتنكح نساءه وتسكن دياره وتملك

عقاره

عقاره ويمحى ذكره ويترك اسمه ويندرس رسمه ويخرج من الدنيا وحيدا غريبا فقيرا
مسكينا لا انيس له ولا معين ولا مال به يستعين منطرحا على التراب بلا فراش ولا ثواب في بيت
ضيق موحش مظلم فاذا راى مقدرته على الناس فليذكر مقدرة الله عليه وليعلم ان هلاكهم
باهون مخلوقات الله واضعف جنود الله وكل اناس سوف يدخل بينهم دويهية تصفر
منها الانامل ومن لم يكن عقله من كمال ما فيه كان هلاكه من ابر ما فيه ثم ليتدبر الى متى تربية
هذا البدن وتنميته والى متى متابعة النفس والهوى وعبادة النفس الامارة بخلاف العقل المحض
والى متى الانقياد للقوة الحيوانية والسبعية والنفس الشيطانية دواؤك فيك وما تبصر
وداؤك منك وما تشعر وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر افرايت من اتخذ
الهه هواه الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان والى متى هذا الجمع والادخار
والبناء والاعمار لدوا للموت وابنوا للخراب واجمع للفناء وليتامل ان تربية هذا البدن انما
هو للتراب والعقارب والحيات وسيتاكل على وجهك الدود ثم اني ارى ان الناس يقولون
ان فلانا عاقل مدبر ذو راي صائب ونظر ثاقب وبعد التامل لا تجد لهم عقل ولا راي
ولا تدبير فان مقتضى العقل هو الاجتناب عن الامور التي تحتمل الضرر فكيف عما يظن او يعلم
ضرره ودفع الضرر المحتمل والمظنون واجب عقلا كما نرى من اجتناب الناس لما يحتملون فيه
السم او الطريق الذي يظن فيه الهلاك افبعد اتيان مائة الف واربعة وعشرين الفا من
الانبياء والرسل لم يحصل الظن بصدق الجنة والنار والثواب والعقاب بل ولا الاحتمال به
ومقتضى التدبير والراي هو ملاحظة العواقب والحذر من الآجل كالحذر من العاجل لا ترك
الآجل والاغترار في العاجل ثم اني ارى انهم يقولون ان فلانا ذو حمية وغيرة وعصبية وان فلانا
يعرف حق الاحسان والنعمة ويشكر عليه ولا ارى من ذلك اثرا اذ اي شيء اولى بالغيرة من الدين
والشريعة واي نعم اعظم حقا من الله تعالى فاذا كان الانسان يغار للولد والوالد والاخوان
والاقارب فلم لا يغار لله تبارك وتعالى ثم ولابد ان يكون الانسان معروفا لله مشهورا بين اهل السماء

يعرفونه الملئكة ويستغفرون له ويذكرونه بالخير ويدعون له ولا ينفع لشهرة الدنيا الا
ما يوصل به الى العقبى من انتفاع الناس منه لان العلماء ورثة الانبياء ونواب الائمة الاعلام
واذا لم يقبل قولهم لا يقبل قول الائمة وعدم قبول قولهم يستلزم عدم قبول قول الرسول صلعم وهو
يستلزم الرد على الله لان قول العلماء ينتهي بالاخرة الى الله قولا لله فالراد عليهم راد على الائمة
والراد على الائمة راد على النبي صلعم والراد على النبي راد على الله وهو على حد الشرك بالله تعالى
كما ان ذلك مضمون الاخبار فمن لم يضع الى كلام العلماء فليعلم من نفسه انه لا يقبل من الائمة
لو ظهر فقبول قول الائمة وعدم قبوله يعلم من قبول قول العلماء وعدمه وهو المعيار والدليل
على قبول قول الامام او عدمه لو ظهر فلا بد من التامل والتدبر كما ان علامة صحة مزاج
الروح واستقامته انما هو الميل الى الحكمة وكلمة الحق وتاثرها فيه وعلامة سوء مزاج
الروح ومرضه وخروجه عن الطبيعة انما هي النفرة عن الحق وعدم التاثر فيه وهو الميزان
والمعيار في الباب فلا بد من الرجوع اليه والتعويل عند حصول الاشتباه وعدم التميز عليه
واعلم انه لا حياء في الدين وانا نحن عبيد الله تعالى لو قبلنا الله بالرقية والعبودية فلا بد
من عدم مفارقة الله والغضب والحمية له والبغض لعصاة الله والنفرة عنهم ولسنا
عبيدا لابناء الدنيا فكما ان ابناء الدنيا يطلبون رضى السلاطين والحكام ويغضبون
لهم ويا خذهم الحمية فيهم فالواجب علينا معاشر العلماء ان نغضب لله ولا نبالي
في الله لومة لائم وقد قال تعالى والذين يكتمون ما انزلنا عليهم البينات والهدى من بعد ما
بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وعن الامام اذا ظهرت البدع
فعلى العالم ان يظهر علمه والا فعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين وعند الموت
تظهر امور الاخرة ويحصل الندم على ترك ما ينفعه وفعل ما يضره واعلم ان ارباب الاموال
يعلم متعادون بتوزيع خارجهم على الايام والشهور والتخمين والحرص لما يعرفون فيها وان لم
منه الحقيقة وهو وان كان محل الخطاء والزيادة والنقصان الا ان ذلك لا يمنع من بناء

الحساب

الحساب وعلى هذا ينبغي ان يجزء الانسان عمره ويشتغل بالجد والتعب والتدارك لما فات
والسعي فيما هو آت فلا بد من ان يبنى الانسان على غاية ما يعرف في الحديث ان اكثر اعمار
امتي ما بين الستين الى سبعين ويساعده التجربة ايضا فنقول يا من مضى من عمره اربعون سنة
اعلم ان الخمسة والعشرين سنة ان كانت باقية من عمرك فهو ليس بكثير فتنقضي طرفة عين
وان اردت ظهور صدق ذلك عليك فتامل كامر وقع لك قبل ذلك بخمسة وعشرين سنة
وتذكره فانك تزعم ان ذلك وقع لك امس وبعد ما علمت انه بقي من عمرك ذلك المقدار
فالواجب عليك فعل شيء وترك شيء اخر اما ما يجب من الفعل فهو تحصيل الزاد فانه كلما قرب
وقت الخروج واوان الرحيل وجب زيادة السرعة في تهيئة الزاد والاستعداد له فانه يفوت الوقت
ولا يمكن تحصيل اسباب السفر بعد النداء في الرحيل لا يتمكن الانسان من تهيئة الاسباب و
الزاد ولا يبقى له فرصة للاستعداد واما ما يجب من الترك فهو عدم الحرص والجد والجهد في
تحصيل المعاش في زمان الخمسة والعشرين سنة زمان قليل ليس بطويل وسينقضي سريعا
وينقضي معه فانه لا حاجة لك الى كثرة التعمق في الامور وما حصل لك فيما انقضى من عمرك
فهو كاف لك في الباقي من عمرك وان انقضى بالعسر وان كان السعي للاولاد فليعلم ان تعب
لاسور اخرتنا اولى من سعيه لاولاده والله تعالى هو الرازق لاولاده وايضا فلان علاقة الاهل
والاولاد علاقة اعتبارية في وقت الفرصة والسعة يمكن ان يتوجه الانسان ويلتفت
الى الامور الاعتبارية واما بعد ضيق الوقت وابتلاء الانسان بالنفس كيف يلتفت الى غيره
يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه ويوم
يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته واخيه وفصيلته التي تؤويه ومن في
الارض جميعا ثم ينجيه ان كنت تؤمن بيوم القيمة فلا بد من ان تحضر القيمة الان في نظرك
وتفرض وقوع ذلك اليوم ولو تفعل كذلك لا تؤثر نفسه على اولاده ولا يبيع اخرته لهم ولا يبيع
اخرته بدنيا غيره والناس لا يبيعون دنياهم بدنيا اولادهم وعيالهم فكيف يبيعوا اخرتهم

بعد بناء غيرهم ويا من عمره خمسون سنة اعلم انه بقي من عمرك خمسة عشر سنة وقد عرفت حال من
بقي من عمره خمسة وعشرون سنة فتنبه من غفلتك وارجع من غفلتك واستغفر من خطيئتك
وافرغ قلبك عن ذكر غير الله تعالى ولا تلتفت الى الاولاد والعيال واسع في اخراج نفسك
من بحر الغفلة والعصيان وتفكر في تدبير خروجك من البحر ولا تتفكر في تدبير غيرك فتغرق
في بحره سواء انجيت الغير او لا فان حفظ النفس اولى من حفظ الغير وانما مثلكم يا بني ادم مثل
جماعة انكسرت سفينتهم في البحر وغرق في البحر اهلها فكل واحد منهم يسعى في اخراج نفسه ولا يلتفت
الى غيره فانه لا يمكنه اخراج نفسه وانقاذ غيره فيلزم ان يغرقا جميعا الا الملاح الماهر فانه
يخرج نفسه وجمعا اخر معه ومثله حال الحي فانهم يعاضدون غيرهم وينقذونه من بحر الهلكة
ويا من عمره ستون سنة قد بقي من عمرك خمس سنين فتفكرك في الكافور والكفن اولى لك
من التفكر في المال فقد قرب الرحيل واظهر اثار العويل وذكر الموت وان كان صعبا الا ان
تركه اصعب فلا بد من التيقظ **شعر** اي كر بنجاه رفته ودرخابي مكر اين بنج روزه دريابي
ولا بد من الحزم في الامور والاحتياط ولا ريب انه بعد حصوله لا يبقى مجال العمل ومن المعلوم
ان احتمال الحصول في كل وقت قائم فلا بد من الحزم والاحتياط واياك ان تعتمد على العفو والمغفرة
والرحمة من الله وتغتر بذلك وتجترئ على المعاصي فان ترتب العقاب عليها هو الاصل فيها
الكلام فيها والعفو والصفح احتمال ولما كان ذلك قد يحصل ايضا للعصاة لم يرد الله ان يخفوا ذلك
من العصاة لئلا يجترئوا بالمعاصي رحمة الله فيصيروا بالجرأة مصرين على زيادة المعاصي كما ان ثم
حال من لدغته الحية هو الموت وربما لا يموت لكن مجرد ذلك الاحتمال لا يوجب ان يمكن الرجل
الشجاع يده من فم الحية وكذلك من اكل السم فان لازمه الموت وربما لا يموت وذلك لا يجوز
اكله على الاحتمال المرجوح وقس على ذلك غيره فالكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز
من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الاماني **الكلام في بعض امور المعاد من الجنة والنار ونحوهما**
اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الجنة عبارة عن التذاذ ارواح العلماء والاخيار بعد المفارقة

الموت ...

الكلام في بعض امور المعاد من الجنة والنار ونحوهما

في بيان الجنة على مذهب الفلاسفة

عن الابدان

عن الابدان بالعلوم والكمالات المكتسبة في الدنيا وسرورها وابتهاجها بها وان كان
من الاشقياء فهي معذبة بالجهل المركب والبسيط والصفات الذميمة المكتسبة في هذا
العالم وانه قول الجنة والنار بهما بين الملائيين **وقد ذهب** جمع من متكلمي العامة والخاصة الى القول
بالمعاد الجسماني والروحاني معا فاهل الجنة لهم لذات جسمانية وروحانية واهل النار لهم
الام جسمانية وروحانية وقد تدل بعض الاخبار على اللذات الروحانية كما روى العياشي
عن السجاد ع ان اهل الجنة بعد دخولهم فيها وتنعمهم بانواع النعم والكرامات ينادي بهم رب
العالمين يا عبادي الا اخبركم بما هو خير مما انتم فيه فيقولون ربنا واي شيء
خير مما نحن فيه فيقول الله تعالى ذلك رضائي عنكم وحبي لكم اعظم مما انتم فيه وخير منه فيقولون
نعم ربنا رضاك عنا وحبك لنا خير عندنا ونحن نفرح به اكثر مما نفرح بغيره من النعم
ثم قرء ع هذه الاية وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها و
مساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ويمكن ايضا حصول
اللذات الروحانية باللذات الجسمانية فان من اهل الجنة من يتنعم بنعم الجنة
كالبهائم كما كان يلتذ في الدنيا من دون ان يكون له لذة في القرب والوصال والحب والكمال
ومنهم من يريد الجنة ويحب الكون فيها لكونها دار كرامة الله تعالى ومحل احباء الله تعالى
ويلتذ بنعمها من حيث دلالتها على الكرامة ومحبة الله له فيلتذ من كل ورد وريحان روح
الملك الرحمن بل ربما كانت لذته في الدنيا من نعمها ايضا ذلك وبالجملة لا ريب في حصول
اللذات الروحانية سوى اللذات الجسمانية كما ان العالم يلتذ من علمه وفضله وكما ان المحب
يلتذ من وصال محبوبه وكما ان العابد يلتذ بعبادته ومناجاته لربه ولا ريب ان اهل الجنة فرحون
بما اشتهوه ووقوا عذاب النار كما هو مضمون الاية ولا ريب ان الفرح والسرور من اللذات
الروحانية ولا ادري كيف يمكن القول بعدم وجود اللذة الروحانية في الجنة مع تلك النعمة
المعقبة فيها الروح مع حصولها في الدنيا ولا ريب ان ملاذ الاخرة اعظم من ملاذ الدنيا فكيف يجتمع

في تحقيق ان المعاد جسماني وروحاني ام روحاني فقط ام كليهما معا

فيما يتعلق بالمعاد من تحقيق قوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه

اللذة الروحانية والجسمانية في الدنيا ولا عصرية العقبا الا الثابتة وهو خبط من الكلام
الا ان يقي ان المراد باللذة الروحانية هو اللذة من القرب والوصال والكون مع احباء الله
والفوز بكرامته مع قطع النظر عن التلذذ بالنعم ومع ذلك لا ريب في حصوله لبعض المقربين
وقد ذكر بعض العلماء ان الجنة جنتان روحانية وجسمانية ولا ريب في ان الجسمانية تتنزل
القالب للروحانية كما ان العبادات في الدنيا قوالب تحت المعرفة والاخلاص وحضور القلب
ونحو ذلك فمن اكتفى في الدنيا بالعبادة الصورية من دون حضور قلب الذي هو روح العبادة
لا يلتذ في الاخرة الا باللذات الجسمانية ومن التذ في الدنيا بروح العبادة والتذ بها وعشقها
وعبد الله بالاخلاص والخشوع والخضوع لا يلتذ في العقبا الا باللذات الروحانية
وهذا الكلام بعيد عن الصواب لانه لا يمكن ادعاء عدم حصول الملاذ الجسمانية لبعض الناس
نعم يحصل له معها اللذات الروحانية ايضا وكذلك لا يمكن ادعاء ان من لا يلتذ بالعبادة في الدنيا
ليس له لذة روحانية في العقبا اصلا ولو قبل العرج تدبر **قوله تعالى** وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه الاية ورد في بعض الكفار حين اتى بالعظم الرميم عند النبي صلعم وقال يا محمد انت تقول
من كتم العدم او الاعادة للمعدوم وقد ركب في هذا الجسم من الاجزاء المتباينة المختلفة كاللحم
والعظم والشعر والظفر وغيرها ولما كان لبعض المخالفين شبهة هي ان الاجزاء تتفرق في العالم
وربما اكل بعض الحيوان بعضا اخر ويصير اجزاء الماكول جزء الاكل فبعد الرجوع هل تصير تلك الاجزاء
جزء الماكول او للاكل اجاب عن ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم وحاصل الجواب ان في الاكل
والماكول اجزاء اصلية وفضلية والذي يرجع في الخلق انما هو الاجزاء الاصلية دون
الفضلية فترد الاجزاء الاصلية من الماكول اليه ويرجع للاكل الاجزاء الاصلية لذي
الاجزاء الفضلية للاكل والله تعالى بعلمه يميز بينهما الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا
يعني انه اذا انفك الشجر الشجر البادية يخرج منهما النار فمن يكون النار في الشجر الرطبة من دون
ان يحرقها ولا تنطفي النار بالماء قادر على خلق الميت واعادته وانما ذكر ذلك لان الانسان مركب

الذي

القدم في النفوذ

فيما يتعلق بالمعاد من تحقيق قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا

فيما يتعلق بتركب الانسان من الروح والبدن

الذي فانه تستبعدوا وجود الحرارة في البدن فاستبعدوا وجود النار في الشجر الاخضر وان كنتم
خلق الجسم فخلق السموات والارض اعظم **قوله تعالى** افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية اشارة الى دليل
هو ان الله تعالى حكيم بلا ريب فلا بد ان يكون افعاله موافقة للحكمة والمصلحة ولا بد من
ان يكون خلق السموات والارض والانسان وساير الحيوانات لحكمة ومعلوم ان النفع لا يعود
اليه فلا بد ان يكون الغرض نفع يعود الى الانسان فهو اما في هذه الدنيا او في العقبا والاول
لا وجه له لامتزاج الحيوة الدنيا بانواع النكد ورذائل الجسمانية والروحانية والمصايب و
المحن والامراض والفتن وتلف الاموال والنفس وغصبها والامراض وموت الاولاد والاحباء
وغير ذلك وليست الدنيا مع تلك المصايب قابلة لان يخلق الانسان لها ونظير ذلك ما لو ضاف
الكريم شخصا في بيت مملو بانواع السباع والموذيات من العقارب والحيات وغير ذلك
وكلما اراد ان ياخذ لقمة لسعه بعضها وقد ه الزنبور وفي مقابله الجلسا فئة شاهرين سيفهم
وكل ساعة يحملون عليه ويقتلون ان يحصل معتقدا بضرسها عنده فان العقلاء لا يعدون
مثل تلك الضيافة بخلاف ما اذا وعد الجنة بعد تلك الاعمال الشاقة **اعلم ان الانسان**
مركب من الروح والبدن وهذان الجوهران حقيقتان بينهما مع غاية المناسبة بغاية
المباينة لان خلقة احدهما من طينة الملائكة التي هي من العالم العلوي وخلق الاخر
من التراب الذي هو محض الظلمة ومركز العالم السفلي ولكل واحد منهما اثر وعمل ينسب للاخر الا
انه بواسطته اثار البدن وافعال الروية والسماع والشم والكلام والنوم واللمس وامثال
ذلك والفهم والعلم والسخاوة والشجاعة وساير الاعتقادات من افعال الروح لا يمكن
ان يقال للبدن انه جواد شجاع وعالم ومؤمن بل ساير الافعال الجزئية من الروية والسماع
ونحو ذلك من افعال الروح والجوارح الات لها ومن ثم يقال انا رايت بالعين وانا سمعت
بالسمع وقلت باللسان فقولك انا هو عبارة عن الروح واما مثل الاكل والشرب والكلام
والجماع ونحو ذلك فهو من افعال الجسد **وقيل** ان الروح في البدن كالسراج في الفانوس

روى عن الصادق ع ان الروح كالجوهرة والبدن كالصندوق له فاذا اخرجوا منه الجوهرة القوا
الصندوق وعنه ع في سبب ما يرى في النوم من الحركات والسير في الارض ونحو ذلك ان الروح
في حقيقة تعلق الروح بالبدن
في البدن كالشمس في السماء فكما شعاعها في الارض كذلك تنبسط كذلك الروح في البدن
وشعاعه في ساير الارض وعنه ع ان الروح ليس ممزوجا بالبدن بل البدن مثل الغطاء
محيط به في الروح وحقيقته خلاف كثير فقيل انه جسم وقيل انه جسماني وقيل انه مجرد والقائل
بالاخير جمع من الحكماء وينسب الى المفيد ره وجمع من المعتزلة والقايل بجسميته جمع من المتكلمين
قيل ان خلق الارواح قبل الاجساد وكونها على اطراف العرش يدل على الاول وكذا اخبار
قبض الروح وكونه مع الميت وانتقاله الى وادي السلام وزيارته اهله يدل عليه ومنهم
من قال ان المراد بقوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه انه كما يمتنع معرفة الروح كذلك يمتنع
معرفة حقيقة الرب وكنه ذاته وذهب جماعة الى ان الروح عبارة من جسم نوراني من عالم
الملكيات وحظاير القدس يجامع الانس وهو مثل اجسام الملائكة وساير الاجسام
السماوية في غاية اللطافة وهو في البدن من قبيل السراج في الغرفة يصل نوره الى جميع
اجزاء البدن وموت البدن اخراجه منه ومفارقته له ويستفاد هذا من بعض الاخبار
ويدل بعضها على انه في السماء وله تعلق بهذا البدن وروى ان الروح يبقى مع
في ما يتعلق بالروح
البدن في القبر وتدل الاخبار على ان الروح يتعلق بعد الموت بالقوالب المثالية وان الثواب
والعقاب في عالم البرزخ يتعلقان به بل ربما قيل ان الجسد المثالي موجود في حال الحيوة
وهو في هذا البدن او في خارجه ولما كانت النفوس الضعيفة ليس لها قوة التصرف
في بدنين ملاحظ تعلقه في حال الحيوة واليقظة تعلقه بهذا البدن ازيد وفي اليقظة تعلقه
بالبدن المثالي ازيد فيعرج بذلك البدن الى السموات ويطلع ما هو مرسوم فيها ويسير
في الغرب والشرق فيجتمع مع النفوس القدسية والملائكة ويصل اليه الهاما منهم وان كانت
من النفوس الشريرة حشرت مع الشياطين وبعضهم وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم

يوحي اليها من الشياطين وكذا بعد الموت يكون تعلقه بالبدن المثالي ازيد بل يحتمل ان
النفوس القوية كنفوس الانبياء والاوصياء ع تتصرف في الاجساد المثالية كثيرا ولو مات في اليوم
الوف من الناس حضروا عند الجميع وبذلك يندفع ما يستبعد من حضور امير المؤمنين ع عند
كل ميت وكذا ما يستبعد من ذهابه ع الى المداين في ليلة واحدة لتجهيز سلمان ثم رجوعه
فيها واما البدن ففيه ايضا مذاهب فمنهم من ذهب الى تركبه من الهيولى والصورة النوعية
في حقيقة البدن
والشخصية فان الصورتين تنعدمان بالموت ويبقى الهيولى ثم يفيض عليه عند احياء الجسد صورتان
اخريان وقيل انه لا هيولى ولا شيء الا الصورة الشخصية والنوعية ولا تنعدمان وانما يبطل
الاتصال وهو عرض اما ملك الموت فهو قابض لارواح الانسان وله اعوان في قبضه ارواح الحيوانات
في قبض الارواح
وساير الحيوانات او القابض لارواحها ملائكة اخرى باشكال اخر ولا نص فيه وتم ما دل من الايات
والروايات من حشر جميع الحيوانات ان ارواحها باقية الى يوم القيمة وقد وردت اخبار في رؤية
امير المؤمنين ع رسول الله ص لابي بكر واراءة الحسن ع اباه لاصحابه ورؤية امير المؤمنين ع
في بيان ما يتعلق بسؤال القبر والكوفة وساير احوال القبر وما يتعلق به
يوشع ورؤية القسم ع الباقر ع وحمل ذلك على القالب المثالي او تجسم الروح او الجسد وقد
ذهب جمع من متكلمي الامامية كالمفيد وغيره ان اجساد الانبياء والاوصياء لا تبقى ازيد من
يومين او ثلثة في الارض بل ترجع اليها ارواحها وتصعد الى السماء وحملوا على ذلك رؤيته
الانبياء ع
للانبياء ليلة المعراج في السماء والمستفاد من الاخبار ان سؤال القبر والضغطة والرجعة
انما هو للمؤمن المحض والكافر المحض واما المستضعفون والاطفال والمجانين فلا سؤال لهم ولا رجعة
واما المستضعفون
وكذا الثواب والعقاب انما يختصان بالمؤمن والكافر دون المستضعف ونحوه واما الانبياء
والاوصياء فنفي سؤال القبر عنهم خلاف الاظهر العدم ولما ماتت فاطمة بنت اسد اتى علي ع الى
الرسول ص باكيا فقال ص له ما لك لا ابكى الله عينيك فاخبره ع بموت امه قال الرسول
بل ماتت امي لانها كانت تطعمني دون اولادها فقام ص وجهزها وكفنها بثوبه لئلا تحشر
عريانا فانها لما سمعت من الرسول ص بالحشر عريانا قالت واسوأتاه وكان ص يمشي في جنازتها

متابا الازدحام الملئكة فيها وكبر عليها سبعين تكبيرة لا تدخل عليها سبعون صفا
من الملئكة ثم نام في قبرها لانها لما سمعت منه ص ضغطة القبر قالت واضعفاه فنام
في قبرها لئلا يحصل لها الضغطة ثم جعلها في القبر بيده ثم قال لها انا ابنك لا جعفر
ولا عقيل ابنك علي ع لانها لما سئلت عن امامها استحيت ان تقول ابني ومن لقن فلا سؤال له
ايضا اذا مات المؤمن جائه عمله الصالح في احسن الصور وقال انا عملك وان مات الكافر
جائه عمله القبيح في اقبح الوجوه وينادي القبر كل يوم ثلث مرات انا بيت الغربة انا بيت الوحشة
انا بيت الظلمة ومن مات يوم الجمعة او ليلتها فلا عذاب له في القبر ولا ضغطة وروى
ان الموجب لها هو عدم الاحتراز عن البول والغيبة والنميمة وسوء الخلق مع الاهل و
في كثير من الاخبار انه لا ضغطة للمؤمن مع انه قد وردت في سعد بن معاذ فاما ان يحمل
على الضغطة الشديدة او ما كانت على وجه الغضب دون اللطف والرحمة او انها كانت
في صدر الاسلام ثم ارتفعت بشفاعة النبي ص والائمة ع وفي الاخبار انه لا عذاب في القبر
مع وضع الجريدة للميت ما دامت رطبة وانما العذاب في ساعة واحدة مقدار ما يوضع الميت
في القبر ويرجع الناس واذا لم يعذب في ذلك الوقت لم يعذب فيما بعد ذلك قوله تعالى
ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا روى انه في عالم البرزخ اذ لا صباح ولا عشاء للاخرة انهم
في جنة الدنيا رزقهم وكذلك روى في قوله تعالى فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير
وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض ان المراد بها نار الدنيا اذ لا سماء ولا
ارض في جهنم وكذا روى في قوله تعالى وفرعون وقومه النار يعرضون عليها بكرة وعشيا
ويوم القيمة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ان المراد نار الدنيا في عالم البرزخ
وكذا في قوله تعالى قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي ان المراد جنة
الدنيا والذي ثبت بالادلة القاطعة هو ان النفس بعد الموت باقية فان كان لها
محض الايمان فمتنعمة وان كان لها محض الكفر فمعذبة وان كانت مستضعفة بحيث

فيما يتعلق بعالم البرزخ

في ان المستضعفين في البرزخ [illegible] ذلك

لا يقدر

لا يقدر على تمييز الحق من الباطل او لم تقم عليه الحجة او لم يسمع بالحق كمن كان في اقاصي بلاد الاسلام
وكالاطفال والمجانين فلا ثواب لها ولا عقاب في عالم البرزخ بل يرجون الى القيمة فاما ان
يعذبهم بعدله او يتفضل عليهم بفضله وساير الناس يرد الروح اليهم والى اجسادهم الاصلية
اما الى جميع البدن او الى بعضه فيسئل منهم عن بعض الاعتقادات وبعض الاعمال ثم يتعلق
الروح بالبدن المثالي اللطيف كاجسام الملائكة فيكونوا متنعمين او العذاب في ذلك البدن
المثالي ويمكن ان يتالم الروح بواسطة بعض المؤذيات للبدن الاصلي المتعلق به سابقا اشراط
الساعة وبعضه خروج الياجوج والماجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب وعند طلوعها
يؤمن الناس لكن لا ينفعهم ايمانهم والدخان فيدخل في اذان الكفار فيشوى رؤوسهم ويصل
الى المؤمن مثل الزكام وتصير الارض مثل النحاس المحمي ويبقى اربعين يوما ثم يتنزل النفخ في الصور
نفختان بينهما اربع مائة سنة واسرافيل في فيه الصور دائما وانما امر بان تنفخ فيه نزل من السماء الى بيت
المقدس ويتوجه نحو الكعبة وللصور له راسان ما بين السماء والارض فاذا راه اهل السماء نزل
الى الارض فلما راه يتاذون في هلاك اهل السماء والارض فوضع احد طرفيه نحو السماء والطرف
الاخر نحو الارض وينفخ فيه فيهلك جميع اهل الارض والسماء الا اسرافيل وجبرئيل وميكائيل
وملك الموت فيهلك الناس دفعة في حال اشتغالهم بالبيع والشراء وساير الاعمال لكن اختلف
في انه هل يفنى جميع الموجودات من الاجسام والارواح وكلما هو غير الله ينعدم بالمرة او يفنى الاجسام
خاصة ويبقى الارواح او لا ينعدم شيء منهما بالمرة وانما يتفرق اجزائها ثم يجمع الله تلك الاجزاء و
يرد اليه الارواح واكثر المتكلمين من الامامية يعتقدون ان اجسام المكلفين وارواحهم لا ينعدم
بالمرة كما صرح به الخواجه نصير الدين اما الوحوش فنقل عن النهمة والمشهور انها بعد الاقتصاص تنعدم
وقيل بل تبقى متنعمة دائما كغيرها وتدخل الجنة منها اربعة حمار بلعم بن باعورا وناقة صالح
وكلب اصحاب الكهف وذئب يوسف وكل ناقة حج عليها سبعة حجج وخيل الغزاة في الدنيا
مركوبهم في الاخرة وكذا ما يضحون به فيمر ركوبهم على الصراط ولا اختلاف في حشر الانس والملائكة

في اشراط الساعة

في كيفية النفخ في الصور

في كيفية حشر الوحوش

والجن والشياطين فالملائكة يدخلون الجنة والشياطين يدخلون النار لا محالة واما منهم
ممن آمن وعصاة الجن يدخلون النار ومن آمن منهم اتقى اجماعاً لكن اختلف في دخولهم
الجنة او في الاعراف والاكثر على انهم يدخلون الجنة الا انهم اخفض درجة من بني ادم وقال بعض
ان ثوابهم في الاعراف وروي ان بين الجنة والنار حظاير فيها تكون الجن والعصاة من الشيعة
ولا خلاف في ان اولاد المؤمنين قبل البلوغ يتبعون اباءهم في دخول الجنة من دون تكليف وعمل
وروي ان الزهراء عم تربيهم الى ان يجيء اباءهم او بعضهم في الاخرة وروي انه يعطى لابيه او لامه
او احد قرابته ان مات قبله والا رتبه فاطمة الى ان يموت بعض قرابته المؤمنين ابيه وامه
او غيرها فتسلم اليه وروي ان اطفال المؤمنين بيد ابرهيم وسارة فيرضعهم لشجرة لها حلمة
كحلمة الثدي في قصر من لؤلؤ فاذا صار يوم القيمة زينوا بالثياب الفاخرة واهدوا الى اباءهم
فيكونون مع اباءهم في الجنة واما اطفال الكفار فلا يدخلون النار ابداً بلا خلاف عندنا
فقيل يدخلون الجنة ويصيرون خدام اهل الجنة كما روي في قوله تعالى يطوف عليهم ولدان
مخلدون انهم من ابناء الدنيا لم يكن لهم عصيان فيعذبوا به ولا لهم حسنات ليثابوا
بها فيجعلوا خدماً لاهل الجنة وقيل انهم من اهل الاعراف وقيل انهم يكلفون بتكليف يوم
القيمة كما روي ان الله تعالى يتم الحجة يوم القيمة على جملة الطفل ومن كان في زمان الفترة
ولم يعرف الحق ومن لم يصل اليه الدعوة في ابتداء البعثة والابله الذي لا يميز بين الحق
والباطل والمجنون والاخرس والاصم فيرسل اليهم رسولا فيكلفهم بدخول نار موقدة فان دخلوا
بها صارت عليهم برداً وسلاماً وان امتنعوا ادخلوا جهنم وقيل انهم في الجنة الا انه لا تبعهم
دينه وقيل ان الله تعالى يعمل فيهم بعلمه فان علم انهم من اهل السعادة والطاعة ادخلهم
الجنة والا ففي النار والميزان قيل بانه ميزان حقيقة لم كفتان فيجعل الحسنات في كفة و
السيئات في كفة اخرى ثم اختلف في ذلك لان الاعمال اعراض غير قابلة للوزن فقيل يوزن
صحائف الاعمال وقيل بتجسيم الاعمال وان الاعمال الحسنة تتصور بصورة نورانية بيضاء والاعمال

في كيفية حشر اولاد المؤمنين

في كيفية جزاء اطفال الكفار وحشرهم

في تحقيق الميزان

السيئة

السيئة بصورة ظلمانية سوداء وقال جمع من المتكلمين الخاصة والعامة بانه كناية عن العدل والوزن
بين الاعمال الحسنة والسيئة بالعدل وقد روي ذلك ايضاً وروي ان الميزان هو الانبياء
والاوصياء ثم اختلف في الميزان لو حمل على حقيقته في انه هل لكل شخص ميزان خاص او لجميع
ميزان واحد وعلى الاول هل للواحد ميزان واحد لجميع اعماله وعقايده واخلاقه او لكل منها
ميزان واحد واما الحساب ففي كثير من الاخبار انه يتعلق بجميع احوال الدنيا ونعيمها كما
روي ان في حلالها حساباً وفي حرامها عقاباً وروي ان المؤمن لا يحاسب على نعم الدنيا وروي انه
لا حساب في الماكول والملبوس والمنكوح فجمع بين الاخبار اما بان عدم الحساب على نعم الدنيا
خاص بالمؤمنين والحساب عليها لغيرهم واما بان عدم الحساب انما هو في الامور الضرورية في
المعاش والحساب في غيرها كالاسراف والتبذير والصرف في المحرمات والكسب من
غير الوجوه المشروعة او السعي فيه ازيد من قدر الضرورة وتضييع العمر في تحصيل مال الدنيا
وان كان من وجه حلال وقد اختلف الاخبار في ان الحشر عرياناً ففي بعضها ان الناس
يحشرون عرياناً وفي بعضها لا تزاحموا الاكفان موتاكم فانهم يحشرون بها فيمكن ان يكون
الاول في غير المؤمن او غير الكامل في الايمان والثاني يحمل على ضد الاول في الوجهين وروي
انه يذكر الانسان جميع ما عمله يوم القيمة فيذكر الجميع وبعض ينكرون ذلك ويقسموا
عليه كما قال تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ثم يختم على افواههم فيتكلم ايديهم وتشهد ارجلهم
بذلك وجلودهم اي جلود فروجهم وتشهد القرآن لقاريه ويشفع له وكذا تشهد الشهود
والايام والسنين وبقاع الارض بالخير والشر وروي ان اليوم والليل ينادوان يا بني ادم افعل
في الخيرات فاني اشهد لك وانك لن تراني بعد هذا اليوم واختلف في شهادة الاعضاء و
الجلود باي نحو يكون قيل ان الله يحدث فيها صوتا وقيل انه يخلق فيها آلة النطق والادراك
والشعور وقيل انه يحدث فيها صفة تدل على صدور المعصية وكذلك الكلام في شهادة الايام
وبقاع الارض وابواب السماء التي يدخل منها الاعمال فقيل المراد شهادة الملائكة الموكلين

في تحقيق الحساب يوم القيمة

في تذكر الانسان يوم القيمة جميع ما عمله وشهادة نفسه وما اشرع عليه بالخير والشر

فيما ينادي اليوم والليل الى بني آدم وكيفية شهادة ما يشهد على الانسان من الجوارح والبقاع وغير ذلك

بها وقيل ان الله يحدث فيها نطقا او دراكا وقيل يخلق لها شا لا يشهد وقيل ان لها شعورا ضعيفا
واما الجنة فهي في جهة السماء والمثبتة فوق السموات السبعة واختلف في قوله تعالى
وجنة عرضها كعرض السموات والارض فقيل معناه انه لو جعل السموات والارضين بعضها
في جنب بعض لكانت سعة الجنة مثل سعة السموات والارض كيف يسعها السماء
لكونها فوق السموات السبع وسقفها عرش الرحمن كما في الاخبار ان قيل ان الجنة لو كانت
فوق السموات السبع وجهنم تحت الارضين السبع فكيف يجعل الصراط على جهنم ويعبر بها
الى الجنة قلنا ان السموات ينفطر فيتنزل العرش فيتنزل الجنة ايضا لان العرش سقفها
وتصعد جهنم ويرتفع كما قال وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد وبرزت الجحيم للغاوين
وروي ان البحار تصير نارا وتضاف الى جهنم كما قال تعالى واذا البحار سجرت وتنصب عليها الصراط
ويصير طريقا مستقيما الى الجنة صفات الجنة لا موت فيها ولا شيب ولا عمى ولا طرش ولا
مرض ولا وجع ولا هم ولا غم ولا فقر ولا حاجة ودار الخلد لا بغض فيها ولا حسد ولا
عداوة ولا جدال وفيها ما تشتهيه الانفس وكل يرضى بما اعطي ولا يتمنى مرتبة غيره وان كانت اعلى
من مرتبته كما ان في الدنيا يختلف الناس في اختيار الماكولات والملبوسات والاعمال فبعض
يختار الماكولات الدنية على المطعومات اللذيذة والافعال الباطلة على الاعمال الحسنة
وكل حزب بما لديهم فرحون وقيل ان اهل المراتب العالية يرون منازل من دونهم ولا عكس
وهو مروي ايضا وليس لهم بول ولا غائط ولا سائر الكثافات وانما تندفع عنهم بعرق حسن
الرائحة ولا ترى النساء فيها حيضا ولا نفاسا ولا استحاضة ولا تلدن ولا حسد بينهن
ولا عداوة ولا سوء خلق كما انه من شان النساء ولا شمس فيها ولا قمر ولا نجوم وانما الهواء
فيها كهواء ما بين طلوع الفجر والشمس كما فسر به قوله تعالى وظل ممدود وحرم الاسكر فيها
ولا فحش ولا مرارة جالسين على الارائك من الذهب مكللة باللؤلؤ متقابلين يطوف
عليهم ولدان باكواب واباريق من الذهب والفضة واكثر بيوتها الغرف لكونها ادلى

في بيان محل الجنة

في بيان صفات الجنة

لكونها ازل

بردونها

يروتها المياه الجارية والحفرة وتدخل الجنة الزوج والزوجة فان كان الزوج افضل منها خير
فيها وان كانت افضل منه خيرت فيه شجرة طوبى اصلها في دار الرسول عم وفرعها في بيوت
المؤمنين ولا يخطر ببال المؤمن شيء الا وفي غصنها ولو عدا العادي السريع في ظلها مائة عام
ما تجاوزه ولو طار طير الى ان يبيض ريشه لا يصل الى اعلاه وفي الجنة شجرة يخرج منها الحلل ومن
اصلها يخرج خيل مع السرج واللجام مع جناح لا روث ولا بول لها فيركب عليها المؤمنون
فيطيرون في الجنة الى اين ارادوا ولو كان للمراة زوجان تزوجت بمن كان اوسع خلقا واحسن سلوكا
معها وادون مرتبة اهل الجنة يعطى ثلاث حدائق ومن النعم ما لو ضافه جميع اهل الدنيا
من الجن والانس لكفى الجميع وفي اطراف ابنيته بنات نابتة فمتى اراد المؤمن واحدة منهن
اخذها وقلعها فنبت موضعها واحدة اخرى ولكل رجل يعطى اربعة الاف زوجة
ثيبة وثمانية الاف باكرة كلما اتاها فهي بكر ولكل رجل قوة مائة رجل في الاكل والشرب والجماع
ويبقى لذة الطعام في فمهم مدة اربعين سنة واقل ما يكون للرجل اربع من نساء الدنيا
وسبعين من الحوريات وطول الحورية سبعون ذراعا وعرض ما بين كتفيها عشرة اذرع
وطول الرجل ستون ذراعا الزقوم شجرة في غاية المرارة ونتن الرائحة والخشونة طلعها
كانه رؤس الشياطين قيل انه اسم شجرة مرة نتنة في البادية وقيل ان الشيطان حية
من الحية شبهت الثمرة برؤسها وقيل انه قد اشتهر بين العرب ان يشبهوا الاشياء القبيحة
المنكرة براس الشيطان الغساق قيل انه ماء شديد البرودة يحرق اهل النار من شدة برودته
وقيل انه عين ماء يسيل اليها سم كل ذي سم وقيل انه ريم بدن اهل النار فلق قليب
في جهنم يستعيذ اهل النار من حره الاعراف قيل انه سور بين الجنة والنار وقيل جبل
بينهما وهو موضع لا من الجنة ولا من جهنم وعليها الرسل عم والائمة يعرفون كلا من محبيهم
ومبغضيهم بسيماهم ببياض وجه الاول ونوره وسواد وجه الثاني وظلمته فيدخلون المحب
الى الجنة والمبغض الى النار وروي العامة ان على الاعراف عليا ع وجعفرا وحمزة وعباسا

في بيان شجرة طوبى

في بيان شجرة يخرج منها الحلل

في بيان ما يعطى ادون مرتبة اهل الجنة وغيره

في بيان الزقوم

في بيان الغساق

في بيان الفلق

في تحقيق الاعراف

وفيها جمع تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا يستحقوا الجنة ولا النار فهم المرجون لامر الله
من فساق الشيعة والمستضعفين من اهل السنة فيبقون في الاعراف ثم يدخل الجنة
جميعهم او بعضهم بشفاعة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة ويبقى البعض في الاعراف دائما ويعوضهم الله
عما اصابهم في الدنيا بمراتب دون من مراتب اهل الجنة **روى** انه يكفي في التوبة الندم وان
من سرته الحسنة وساءته سيئته فهو مؤمن ومن لم يندم على فعل معصية فليس بمؤمن و
الشفاعة له ليست بواجبة وهو ظالم على نفسه وقد قال تعالى ليس للظالمين من شفيع ولا
حميم قال الراوي لم لا يكون من لم يندم على المعصية مؤمنا قال ع لا احد اذا ارتكب الكبائر
وعلم بعلم اليقين انه يعاقب عليه فلا بد من ان يندم فاذا ندم كان مستحقا للشفاعة واذا
لم يندم على ذلك فهو عدم اعتقاده بالعقوبة على تلك المعصية والشفاعة لا تكون الا
لاهل الكبائر **في الخبر** الا من يحب من احبا اهل البيت وان كان عاصيا وفيها ايضا ان محب
محبي اهل البيت من اهل الجنة **قوله ع** ولا يشفعون الا لمن ارتضى اي لمن ارتضى دينه
حب علي حسنة لا تضر معها سيئة اي مع حبه لا توجب السيئة الخلود في النار
وعدم قبول الاعمال **قوله ع** فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان اي عن ذنب شيعة
الانس والجن كما روي ذلك **اعلم ان** كثيرا من الاخبار تدل على ان الشيعة لا يدخلون النار
ابدا وان عصوا وكثير منها تدل على ابتلائهم في الدنيا ثم في وقت الموت ثم في القبر ثم في القيمة
ثم في النار وفي هذا الابهام والاختلاف مصالح كثيرة **منها** ان لا يغتروا بالشهوات
باخبار الرجاء ولا يزال يكونوا مترددين بين الرجاء والخوف اللذين هما من اعظم صفات الانسان
واهل الايمان وكثرة الرجاء تؤول الى الاغترار والامن من العذاب وهو من المعاصي الكبيرة
وكذا كثرة الخوف ينتهي الى الياس من رحمة الله وهو ايضا من الكبائر فالائمة الذين
هم اطباء النفوس للامة قد بينوا الناد[...] الداين فان ابتلي الانسان بمرض الرجاء داواه باخبار
الخوف والعذاب وان ابتلي بمرض الخوف داواه باخبار الرجاء وان اعتمد على الشفاعة

فلينظر

فيما يتعلق بالتوبة

فيما يتعلق بمحب اهل البيت

كلام **طويل يحسن عليه التعويل في توجيه دلالة كثير من الاخبار على ان** الشيعة لا يدخلون النار ابدا وان عصوا **ودلالة كثير منها على ابتلائهم في الدنيا ثم في وقت** الموت ثم في القبر ثم في القيمة ثم في النار

فلينظر الى اهل الشفاعة من النبي صلى الله عليه وآله **والائمة** كانوا خائفين وآمنا وجلين يتضرعون و
لو كانت تلك الاخبار موجبة للامن فلم كان الشفعاء يبكون في الليل والنهار والعشية
والابكار ولم كانوا يتململون تململ السليم ويانون انين الحزين وايضا ان الشفاعة
فرع الايمان والايمان فرع اليقين واليقين اعز من الكبريت الاحمر وايضا من اين يعلم
بقاء الايمان وعدم زواله بتسويلات الشيطان وهذه الطاعات والعبادات قد جعلت
سورا لحفظ الايمان من وساوس الشيطان وقد جعلت جواهر عقايد الايمان وكنزت في
صناديق الغيب في خزينة الصدر وقد جعلت الفرايض وترك الكباير اقفالا لتلك الغيبة والصندوق
وفعل النوافل وكسب الاخلاق الحسنة وترك المكروهات وازالة الاخلاق الذميمة
رقباء لتلك الغيبة من لصوص الايمان من النفس والشيطان ولصوص الايمان اخي الشيطان
مترصد يبتغي الفرصة لوجود غفلة من الرقباء وخلل في القفل حتى يدخل في الصندوق الذي
هو الصدر ويسلب عنه ما يكنه من جواهر الايمان او يحرقها بنار الشك ويبطلها بدخان
الشبهات وانت تخرج واحدا واحدا من الرقباء وتقول لا احتاج اليها في وقت الامان و
انت غافل عن المترصد بن لسلب الايمان وتقول لا تقال زعما منك ان شفاعة الشفعاء
تكفيني وقد عرك نوم الغفلة وسكر الشهوات واللذات الفانية وقد توالت الوسواس
الخناس وتمكنت في صدرك وابعدت عن نفسك ملائكة الرحمن الذين هم حراس الدين
والايمان وفي الليل والنهار تلك اللصوص مشغولون بالسلب للايمان وذرع شبهات الشيطان
في القلب الذي هو عرش الرحمن ولا تنتبه من نوم الغفلة وسكر الجهالة والضلالة ولا تستيقظ
الا بعد خلو صندوق صدرك من جميع جواهر الايمان وقد سد عليك باب التوبة ولا
تتمكن من استنقاذ تلك اللآلي من يد اللصوص ولا من تحصيل جواهر اخر عوضها وقد وقفت
الملائكة الغلاظ الشداد على راسك وكلما تقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا لم يسمع
ذلك وقد صارت شفعاؤك خصماؤك وقد خاب املك ولم يبق لك غير الخسران

فمن اين نعلم بقاء الدين لك وقد اخبر الله تعالى عن جمع من اهل الايمان بانهم كانوا يستغيثون
الى الله بقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا واية ان السعيد والمؤمن لها معان متعددة
فمن اين نعلم ما اريد بهما في اخبار الرجاء واية ليس الحسرة والخسران في محض العذاب بل عقوبة الحرمان
من الطاف الله تعالى والدرجات العالية والحجب عن القرب ورضاء الرب كافية في الحسرة الابدية
والشقاوة السرمدية اعلم ان قد اختلف في الايمان على سبعة اقوال الاول الاقرار والتصديق
بالقلب خاصة وهو مذهب الاشاعرة وجمع كثير من الشيعة لكن يجوز التصديق بغير كاف فانه
ربما يحصل بالضرورة من دون اختيار بل لا بد فيه من عقد القلب عليه وجعله دينا لديه والا
فاكثر من كان في عهد النبي صلعم من الكفار كانوا عالمين بصدقه كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويشترط فيه ايضا عدم الانكار
باللسان من دون تقية وضرورة مع عدم صدور فعل منه يوجب الكفر كالقاء المصحف في
القاذورات والاستخفاف به ونحو ذلك الثاني الاقرار باللسان خاصة وهو مذهب
الكرامية من اهل السنة واجماع الشيعة على خلافه ويدل على خلافه قوله تعالى قالوا امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الثالث فعل الواجبات والمستحبات
خاصة وهو مذهب الخوارج وبعض المعتزلة الرابع فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات
وهو مذهب اكثر المعتزلة الخامس التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو مذهب الخواجه
في التجريد السادس التصديق بالقلب والعمل بالجوارح وهو مذهب اهل الحديث السابع التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو مذهب المفيد ره والاخبار بعضها
يدل على الاول مع بعض الايات وبعضها يدل على السادس وبعضها على السابع وبعضها على
بعض المذاهب الاخر والجمع بينها ان الايمان يحمل على مراتب كمال الايمان واما بيان في الايمان
لمعان وفي كل موضع اطلق على معنى الاول العقايد الحقة مع ترك الكبائر وفعل الواجبات
التي تركها من الكبائر كالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد ونحوها ويدل على ذلك اخبار كثيرة

في بيان الاقوال في الايمان

بيان الجمع بين اختلاف اقوال الايمان

كما روى

كما روى اصحاب الكبائر لا هم من اهل الايمان ولا من اهل الكفر بل من اهل الشفاعة والاسلام
وروى ان تارك الصلوة كافر ومانع الزكوة كافر وتارك الحج كافر وانه لا يزني الزاني و
هو مؤمن حين يزني ولا يشرب الشارب حين يشرب الخمر وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين
يسرق وهو مؤمن وان روح الايمان يفارق الزاني حال الزنا واذا فرغ منه او تاب عاد اليه و
يترتب على هذا الايمان عدم استحقاق العذاب والاهانة والذلة في الدنيا والاخرة
فان من اجتنب من الكبائر يكفر عنه الصغائر بنص القران الثاني العقايد الحقة مع فعل جميع
الواجبات وترك جميع المحرمات والمكروهات كما يظهر من بعض الاخبار من سلب الايمان
عمن ارتكب غير الكبيرة او ترك غير الفريضة من الواجبات وثمرة هذا الايمان اللحوق بالمقربين
والحشر مع الصديقين الثالث العقايد الحقة مع مرتبة اليقين وكمال فعل الواجبات و
المستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والاتصاف بالصفات الحسنة وتهذيب النفس
عن الاخلاق الرذيلة كما ورد في صفات المؤمن والشيعة وهذا الايمان من خواص الانبياء
والاوصياء كما فسر كثير من الايات المتضمنة للفظ المؤمنين بامير المؤمنين والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم
وقد ورد في تفسير قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ان جميع المعاصي بل الاعتماد
على غير الله داخل في الشرك حتى الاعتماد في حفظ اعداد الركعات على غيره سبحانه من تحريك الخاتم
واخراجه من اصبع وجعله في اصبع اخرى وثمرة هذا الايمان ما ورد في درجات الانبياء والاوصياء من الشفاعة
والالهام والقرب والاكرام وغير ذلك كالعصمة ونحوها الرابع محض العقايد الحقة وثمرته في
الدنيا حفظ النفس والمال وغير ذلك وفي الاخرة الخلاص من الخلود في النار او منها مطلقا
وفي الغالب يطلق الايمان على هذا المعنى وجميع الفرق غير الامامية خارج عنه الخامس التكلم
بالشهادتين من دون انكار لامر ضروري وعدم فعل ما يؤذن بالاستخفاف في الدين
وثمرة هذا الايمان حقن الدم وحفظ المال والطهارة وساير احكام الاسلام الظاهرية
لكن لا ثمرة له في الاخرة ولا يقبل شيء من اعماله وحكمه حكم الكفار وفي مقابل كل واحد من هذه

كلام لطيف في كون القلب محل الايمان ومعدن الحيوة الحقيقية

المعاني يطلق الكفر فتدبر اعلم انه كما ان حيوة البدن بالقلب كذلك الحيوة الروحانية والايمانية بالقلب وكما ان السماع والرؤية الظاهرية بالعين واذن الراس كذلك الرؤية والسماع الروحاني بالعين واذن القلب ومن لم يكن له حيوة الايمان فهو ميت بل ادون منه كما قال الله تعالى في شان الكفار اموات غير احياء وقال صم بكم عمي وقال ايضا لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وذلك لان الحيوة ما يكون منشأ للعلم والقدرة ويترتب عليها اثارها فكما ان الحيوة الظاهرية تصير موجبة للعلوم الحسية التي تنفع الدنيا كذلك الحيوة الحقيقية توجب العلوم المعنوية وموجبة للقرب والمعرفة وتنفتح العين والاذن للقلب وتسمع الالهامات الربانية باذن القلب ويرى الاشياء بنور الله كما ورد اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله ان في ذلك لايات للمتوسمين وهذا البدن بمنزلة بيت فيه منافذ من القوى والمشاعر واذا اشتعل سراج الايمان في القلب سطع نوره في جميع البدن وخرج من جميع منافذه وكلما اشتعل ذلك السراج اكثر يكون نوره ازيد ويظهر من المنافذ اكثر وظهوره من المنافذ واثاره يكون اشد

في بيان حقيقة القلب وكونه منبع الكمالات

واعلم ان القلب يطلق على معنيين احدهما الجرم الصنوبري الذي في الجانب الايسر والثاني على النفس الناطقة وحيوة البدن بالروح الحيواني وهو بخار لطيف حامله الدم ومنبعه القلب ويتصاعد من القلب الى الدماغ ومنه الى ساير الاعضاء والجوارح بواسطة العروق والنفس الناطقة لما كانت كمالاتها واستعداداتها وترقياتها متوقفة على البدن وكالاتها ومن ثم مع كونها من عالم القدس تعلق بهذا البدن واول تعلقها بما يكون باعثا للتميز ومنشأ للادراك وهو ما يتعلق به الروح الحيواني ولما كان منبعه القلب يتعلق به ازيد من الاعضاء الاخر ومن ثم تعبر عن النفس في اكثر الايات والاخبار بالقلب ومدار صلاح البدن وفساده على القلب بهذا المعنى وكل صفة حصلت من العلوم وساير الكمالات تسري الى البدن وجميع الاعضاء والجوارح وكلما يكمل تلك الصفة في النفس تظهر اثارها في البدن اكثر كما ان الروح البدني كلما قوى مادته في جرم القلب تظهر قوته في الاعضاء والجوارح ازيد

كالعين

كالعين التي تنفصل منها انهار كلما حصل الماء في العين اكثر كان جريانه في الانهار اكثر ويجري من القلب الصنوبري انهار كثيرة الى ساير البدن ويجري جداول غير عديدة من القلب الروحاني الى القوى والمشاعر البدنية وتقيم القيام الحقيقي في تلك الاعضاء بحسب الاستعداد والقابلية وهاتين العينين لانهارها انحاريات لكن يجب على الانسان بتوفيق الملك الرحمن ان يزيل موانع الجريان من هذه الانهار حتى تجري العيان الحيوة الجسمانية والروحانية على نحو الغالبة كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان في الانسان مضغة اذا سلمت وصحت صحت بها ساير البدن سالمة وصحيحة وان مرضت وفسدت مرضت جميع البدن وفسدت وهو قلب الانسان وروي انه ان كان القلب طاهرا كان جميع البدن طاهرا وان كان خبيثا كان جميع البدن خبيثا وروي ان للانسان اربعة عيون عينان في راسه يرى بهما امور دنياه وعينان في قلبه يرى بهما امور اخرته فان اراد الله بعبد خيرا جعل عينا قلبه ذواتا نور يرى بهما الامور الغايبة عند عيونه وان شقي عميت عينا قلبه واختلف المتكلمون في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان او لا ذهب الاكثر الى الاخير لانه عبارة من اليقين بالعقايد الايمانية وهو غير قابل للزيادة والنقصان والحق انه يمكن الزيادة والنقصان والحق انه يمكن الزيادة والنقصان في اصل الايمان كما نقل الله تعالى عن ابرهيم اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقال تعالى في صفة المؤمنين واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقال ايضا فزادتهم ايمانا مع ايمانهم وغير ذلك مما ورد في الايات والروايات هذا هو الكلام في ايمان رجل واحد واما الايمان بالنسبة الى الاشخاص فلا ريب في تفاوته بينهم جدا فليس ايمان ساير الناس كايمان الرسول والائمة وروي ان النبي رسول الله صلى يوما صلوة الصبح في المسجد فنظر الى شاب فرأى ان راسه ينزل من غلبة النوم وقد اصفر لونه ونحف بدنه وغارت في راسه عيونه فقال له كيف اصبحت وكيف حالك يا حارثة قال اصبحت يا رسول الله مع اليقين قال ان لكل شيء له علامة ما حقيقة يقينك وعلامته قال حقيقة يقيني انه يحزنني طالما ويسهرني في الليل ويجعلني

عن النبي غذا الحديث في القلب

في اختلاف المتكلمين في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا

في حديث اليقين

غابت

على الصوم في ايام الصيف الحارة وصرف قلبي عن الدنيا وكأنما الدنيا قد صارت بكره وصافي
نظري وقد وصل يقيني الى مرتبة كأني ارى عرش ربي قد نصب للحساب وقد حشر الناس وكأنه
بينهم وكأني ارى اهل الجنة يتنعمون فيها وهم متكئون على الارائك يتصاحبون وكأني ارى
اهل النار فيها معذبين يستغيثون وكأن زفير النار في اذني فتوجه الرسول صلى الله عليه وآله الى اصحابه و
قال ان هذا عبد قد نور الله قلبه بنور الايمان فقال صلى الله عليه وآله له عليك بهذه الحالة ولا تتركها قال يا
رسول الله صلى الله عليه وآله ادع الله ان يرزقني الشهادة فدعا صلى الله عليه وآله له بذلك وبعد ايام ارسله الرسول صلى الله عليه وآله
مع جعفر الى مؤتة واستشهد بعد تسعة **واما الاسلام** فالغالب انه يطلق على اظهار الشهادتين

> في بيان ما يطلق عليه الاسلام

خاصة مع التصديق والاذعان بهما او بدون ذلك ولا ثمرة له على المعنيين الا في الدنيا و
قد يطلق على باقي معاني الايمان كما مر **واما اجزاء** الايمان القلبي فقيل ثلثة التصديق
بالوحدانية والتصديق بالنبوة والتصديق بامامة الائمة ويدخل في الثاني جميع ما
اتى به النبي صلى الله عليه وآله من المعاد وما يتعلق به وساير الضروريات **وقيل** انها خمسة **الاول** التصديق
بوجود الله وازليته وابديته وانه واجب الوجود متصف بالصفات الكمالية الثبوتية منزه عن
ما لا يليق بعظمته وجلاله من صفات المخلوقين والممكنات **واختلف في عدد صفاته** الكمالية
قيل ثمانية القدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة والكلام والصدق والسرمدية و بعضهم
الغى الادراك والصدق وعد السميع والبصير بدلهما والبقاء بدل السرمدية وقيل انها القدرة
والعلم والحيوة والارادة والكراهة والادراك والازلية والابدية والكلام والصدق
الثاني العدل والحكمة **الثالث** النبوة وهي التصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبما علم من مذهبه ان تفصيلا
فتفصيلا وان اجمالا فاجمالا ويجب التصديق بما اتى به للعمل كالصلوة ونحوها وما عرف ذلك
فان كان ضروريا كالمعاد الجسماني والحساب والصراط والجنة والنار والميزان والسؤال
في القبر ونحو ذلك مما تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وصار ضروريا وجب التصديق بها تفصيلا والا فلا
والحق انما يجب التصديق تفصيلا لو ثبت ذلك بالتواتر عنده من النبي صلى الله عليه وآله فان انكاره انكار

> في بيان اجزاء الايمان القلبي وفيه بيان الاختلاف في عدد صفاته الكمالية

للنبي

للنبي صلى الله عليه وآله واما لو لم يثبت ذلك عنده فلا يشترط في ايمانه العلم بها تفصيلا ولا يتوقف الاسلام عليها
كما بالنسبة الى من اسلم جديدا فان اسلامه يتحقق بالتصديق بالنبوة والتوحيد والامامة
من دون توقف على شيء اخر مما ذكر ولا يجب عليه العلم بها بل بعد العلم بها ضرورة يجب الاذعان
بها وعدم الانكار فلذا يحتمل تعرف الفرق وما وقع هنا من الخبط لجمع من العلماء **الرابع** التصديق
بالائمة الاثني عشر وبحسبان يعتقد انهم ائمة يهدون الناس الى الحق وانه يجب انقيادهم
واطاعتهم في الاحكام والاوامر والنواهي واما التصديق بانهم معصومون من الصغائر
والكبائر ومن الصفات الذميمة وانهم منصوصون من الله لا من الامة وانهم الحافظون للشريعة
وعالمون بجميع ما يحتاج اليه الامة في امور معاشهم ومعادهم وان علمهم من الله تعالى
بواسطة نبيه صلى الله عليه وآله لا بالرأي والاجتهاد مع نفوس قدسية والهامات ربانية وانهم كانوا
محدثين وانه لا تخلو الارض منهم وانه لولا هم لساخت الارض باهلها وان تمام الدنيا
بانقضائهم وان اخرهم المهدي صاحب الزمان عليه السلام وانه سيظهر ويملأ الارض عدلا بعد
ما ملئت جورا فان حصل شيء من ذلك الى مرتبة العلم والتواتر لاحد وجب عليه التصديق
به والا فلا والاول كالرجعة والعصمة **الخامس** المعاد الجسماني ويجب الاعتقاد به واما
ما يتبعه من عذاب القبر وعالم البرزخ وبقاء الروح وثوابه وعقابه والحساب والصراط و
الميزان وخلود الكافر في النار ودوام نعيم المؤمن في الجنة فما وصل الى حد التواتر والعلم وجب
التصديق به وما لا فلا **قيل** قد دلت الاخبار المتواترة ان من لم يتبرأ من الشخصين ليس
من شيعتنا بل هو من اعدائنا وفي عقايد الصدوق انه لا يتم الاقرار بالله والرسول صلى الله عليه وآله
والائمة الا بالبرائة من اعدائهم **واختلف المتكلمون** بناء على وجوب تحصيل المعارف
بالدليل في وقت التكليف به فقيل كل وقت امكنه تحصيلها بالدليل وتميز بين الحق والباطل
سواء وصل حد البلوغ ام لا فيمكن ان يكلف بذلك قبل البلوغ سنتين واستشكل ذلك
بالاخبار الدالة على رفع القلم عن الصغير حتى يبلغ وقيل ان وقت ذلك هو وقت التكليف

> في [illegible] الاخبار على ان من لم يتبرأ من الشيخين [illegible] ليس من شيعتنا بل هو من اعدائنا وفي [illegible]

> في اختلاف المتكلمين في وقت التكليف باجزاء الايمان القلبي بناء على وجوب تحصيل المعارف بالدليل

فاستشكل بانه كيف يمكن تكليف البنت مع نقصان عقلها بذلك في تسع سنين وعدم تكليف
الذكر الا بعد خمسة عشر سنة ثم اختلف في انه في ايام النظر هل يحكم عليه بالكفر او بالاسلام
فذهب المرتضى الى الاول والحق انه تابع لاحد ابويه في احكام الاسلام والكفر الظاهرية
من الطهارة ونحوها اما بحسب الاخرة فلا يدخل النار وانما امره الى الله فان ادخله الجنة
فبفضله وان كلفه في القيمة فهو وكلا يدخله النار قطعا لانه ظلم ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
هذا كله اذا لم يحصل له حال البلوغ اعتقاد واما لو كان معتقدا لمذهب الحق ولو
بالتقليد لابويه او لمن يحسن الظن به سواء حصل له الظن من التقليد او القطع او كان تقدم في
كثيرا من الادلة بالسماع وحصل عنده المقدمات وبعد البلوغ يحصل له الظن او الجزم
او الجزم بعد البلوغ لحضور الادلة عنده قبل البلوغ واكتساب النفس منها قابلية للاذعان
واستعدادا فالظاهر ان ذلك القدر يكفي في اسلامه وايمانه فان اراد بعد ذلك حصول
اليقين او تكامله نظر في الادلة واستعمل الرياضة حتى يكمل ايمانه على حسب استعداده
وفي الرسالة المنسوبة الى الرضا عليه السلام وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في كل موضع ذكر اسمه روى
ان من كان فيه ثلث خصال فهو منافق وان صلى وصام الخيانة في الامانة والكذب وخلف
الوعد وهو يدل على وجوب الوفاء بالله لوعد قيل ان الاصرار في المعاصي يحصل بمداومة معصية
واحدة صغيرة او كثيرة فعل بعض الصغاير من دون تخلل توبة بينهما وقد يحصل بالعزم على الفعل
بعد الفراغ منه اما من لم يعزم على فعلها ثانيا ولا تاب منها فهو غير مصر ووقع مكفرة وقيل انه
بعد فعل الصغيرة لو عزم على فعل صغيرة لم تكن فهو مصر ايضا وقيل مرتكب الصغيرة من دون
توبة فهو مصر ثم لا فرق بين الصغيرة والكبيرة وقيل ان الاصرار انما يتحقق بتكرار صغيرة واحدة
وقيل بل كثرة فعل الصغاير سواء كانت من نوع او من انواع متعددة والحق ان مجرد العزم على
الفعل بعد فعل الصغيرة ليس اصرارا سواء عزم على فعل تلك المعصية او على فعل معصية
اخرى بل الاصرار يتحقق بفعل معصية واحدة مكررة من دون تخلل توبة او كثرة ارتكاب

في بيان انه في ايام النظر هل يحكم عليه بالكفر او بالاسلام

وجوب الصلوة على النبي وهذا العنوان وتاليه مقدمة مرطوبة بما بعدها من بيان الكباير والصغاير ثلثة خصال في المنافق

في بيان ما يحصل ويتحقق به الاصرار في الصغاير

نوع الصغاير

نوع الصغاير بحيث يشعر بعدم اعتنائه فاعله بالشرع من دون ندامة وتوبة ومن بادعى
الاجماع على ان شرط الناصر وأما الكباير ففيها اقوال منها انها كل معصية توعد الله
عليها النار في القران ومنها انها ما جعل له الحد والوعيد بالنار ومنها انها ما اوعد عليه
النار حدا في الكتاب والسنة ومنها انها ما ثبت تحريمه بالدليل القطعي ومنها انها كل معصية
اشعرت بعدم اعتناء فاعلها بالدين وروي في بعض الاخبار انها سبعة الشرك بالله وكل
اعتقاد فاسد يخل بالايمان وقتل النفس بغير حق وقذف العفيفة والتصرف في مال اليتيم
بغير حق والزنا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وما يستفاد من اكثر الاحاديث المعتبرة
هو احد الامرين احدهما انها ما اوعد الله عليها النار في القران من المعاصي او ترك ما ثبت
وجوبه بالقران من الواجبات كالصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد ونحو ذلك
الثاني ما اوعد عليه النار او التهديد العظيم المستلزم للعقاب في السنة المتواترة او
الكتاب وبعض ادخل فيها ما لعن فاعله وقال بعض كلما ثبت بالاحاديث الصحيحة فيه التهديد
او الوعيد فهو من الكباير والقول الاول اقوى والاخير احوط وجميع ما ورد في الاخبار
التهديد العظيم او الوعيد واللعن يقرب من ثمانين الشرك الياس من رحمة الله الامن من غضب الله عقوق
الوالدين قتل النفس المحترمة والقذف اكل مال اليتيم ظلما الفرار من الزحف اكل الربا السحر
والحلف الكذب السرقة من مال الغنيمة منع اعطاء الزكوة الواجبة شهادة الزور كتمان
الشهادة شرب الخمر ترك الصلوة الواجبة عمدا وكلما اوجبه الله في القران ونقض عهد الله
او الرسول او الامام او الناس وقطع الرحم الكهانة اعتزال الاخيار عن الجن الزنا اللواطة
السرقة افطار شهر رمضان تاخير الحج من سنة الاستطاعة بلا عذر وشرب كل مسكر
نقض عهد الامام التعرب بعد الهجرة ولعله في هذا الزمان عبارة عن الكون في بلاد لا عالم
فيه فهو يؤخذ منه معالم الدين ومسائله والكذب على الله والرسول والائمة عليهم السلام
الغيبة والبهتان ترك جميع السفن منع زيادة الماء المباح من الناس مع عدم احتياجه

في الكباير واختلاف الاقوال في الكبيرة

في تعداد الكباير ومن جميع ما ورد في الاخبار التهديد او الوعيد العظيم او اللعن عليه وهو يقرب من ثمانين

البد وحاجتهم به وعدم الاحتراز من البول وفعل ما يوجب اللعن للوالدين التقصير للوالدين
في الوصية كراهة قضاء الله تعالى الاعتراض على تفضيل الله البكر الحسد عداوة
المؤمنين الالحاد في الحرم احتكار الطعام في حرم مكة والمدينة والنمامة المضرة قطع عضو
مؤمن بغير حق اكل الميتة وساير النجاسات والقوادة في الحرام الاصرار على الصغاير
الامر بالمنكر النهي عن المعروف الكذب خلف الوعد على قول الخيانة اللعن للمؤمنين
شتمهم اذيتهم بلا سبب ضرب العبد والامة زيادة على ما يستحقانه منع الماء المباح عمن يستحقه
سد شارع المسلمين تضييع العيال والمال التعصب على الحق ظلم المسلمين اكل المسكر و
التذلل تعذيب تحقير المؤمنين تجسس عيوبهم تعييرهم الافتراء عليهم ظن السوء بهم اخافتهم ترك
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجلوس في مجالس الفسق ولا سيما مجالس الشرب بلا ضرورة البدعة
في الدين المصاحبة مع اهل البدعة استحقار المعصية اكل الحرام وزاد بعض اكل الميتة و
الدم ولحم الخنزير وما ذكي لغير الله تعالى في غير حال الضرورة والرشوة والقمار والتجسس في الكيل
والوزن واعانة الظلمة على الظلم وحبس حقوق المسلمين مع المكنة والاسراف وصرف المال
في الحرام والاشتغال بالملاهي كالدف والطنبور ونحو ذلك والاستخفاف بالكعبة وفي كون
الغناء كبيرة خلاف وفي بعض الاخبار انه كبيرة واختلف ايضا في كون الات اللهو من الدف
ونحوه كبيرة وبعض العلماء جوز الدف في الاعراس والختن وبعض حرمه مطلقا واختلف في كون
القمار كبيرة وفي الخبر ان السلام على المقامر كبيرة مهلكة ومن وضع يده بينهما كان كمن وضع
يده في لحم الخنزير ولا تقبل صلوته حتى يغسل يده ومن نظر اليه كان كمن نظر في جمرة من
حلبي للقمار فليتبوء مقعده من النار واما المسابقة من دون شرط وكذا ساير افعال المغالبة
بلا رهن ففي حرمتها خلاف واشكال وحكاية مصارعة الحسنين عند النبي صلعم وتحريضه
وجبرئيل لكل منهما يدل على الجواز بلا التدبر ويجوز اطلاق الطير للانس ولا ارسال الكلب
واما ارسالها بالرهن فحرام قمار على المشهور وبلا عوض خلاف وطيرانه للتفرج خلاف وفيها الاكثر

والتذلل

تصغيرهم

شتمهم و

فيما اضافه البعض على ما سلف من الثمانين

في خلاف فيه الكبائر والمحرمات في الغناء

في الات اللهو

في القمار

في المصارعة وغيره

في طيران الطير وغيره

على كراهة

على كراهته ما لم يتضمن حراما من جلب لهو الناس والاشراف على بيوتهم ونحو ذلك والاكثر
على تحريم تحريش الحيوانات على المنازعة سواء كان فيه رهن ام لا وقد يجوز تعليم سحر اهل الحرب
السحر كبيرة قيل ان معجزات الانبياء اعظم من ان يتوهم فيها السحر وتشتبه به لان غاية ما
يمكن في السحر جريان قطرات من الماء من بين الاصابع لا ما ذكره ويروي منه الوف من
الناس وبلع العصا سبعين حملا من العصي والحبال وعن البهائي ان الرسول لما فتح امعا
ودرج بينهما حتى خرج الماء لم يجر فيه احتمال السحر ولو ضمها لكان فيه احتمال السحر و
اختلف في امكان الكيمياء وعلى تقدير العلم بها والامكان ففي التحريم اشكال والاولى الاجتناب
في كونها حراما لتضييع المال والعمر واختلف في جواز بيع المسوخ كالفيل والقردة اولا
والاشهر الجواز والظاهر من الاخبار المعتبرة اختصاص حرمة التصوير بما اذا كانت الصورة صورة
ذي روح ذات ظل اما لو كانت الصورة على البسط والثياب والحيطان والسقوف ونحو ذلك
فالظاهر الجواز وان كانت صورة حيوان وكذا يجوز صورة غير الحيوان من الشجر ونحوه وان كانت
مجسمة وحرم بعض تصوير الحيوان مطلقا وبعض مطلق التصوير والاكثر على تحريم تزيين الرجل
بزينة النساء من الوسمة على الحاجب وكذا لبسه لباس النساء من الخلخال ونحوه وكذا
يحرم لباس النساء لباس الرجال وبعض حرم الوشم في النساء ولا يجوز لبس ما يختص بالكفار
كالصليب والزنار وعن الصادق عم ان الله تعالى اوحى الى نبي من الانبياء انه قل لقومك لا يلبسوا
لباس اعدائي ولا ياكلوا ما ياكل اعدائي ولا يتشبهوا باشكالهم فيصيرون اعدائي في سلم
واختلفوا في الحكم كبيرة وفي الخبر انه كفر بالله والرسول صلعم وكتابة القران بماء الذهب وتعشيره
به فيه خلاف والاظهر الكراهة والمشهور حرمة تزويق المسجد الحرام وبعض حرم مطلق النقش فيه
والمشهور جواز خصاء الحيوانات غير الانسان وحرمه بعضهم ولا ريب في ان الجواز انما هو
اذا كان لمنفعة واما العبث فحرام لاذية ذي الروح بلا فايدة وحرم البعض اخراج البنية من
النفث مطلقا وحرمه البعض للهو واللعب وحرم جميع قراءة القصص المجعولة وسماعها و

جواز تعليم سحر اهل الحرب

في السحر وتباينه مع المعجزة

في حرمة الكيميا

في جواز بيع المسوخ

في حرمة التصوير

في تحريم تزيين الرجال بزينة النساء ولبس لباسهن وبالعكس ولبس ما يختص بالكفار

في كون الحكم كبيرة وحرمة التزيين والمسجد

في كراهة كتابة القران وتعشيره بماء الذهب بالحرام ومطلق النقش فيه

في حكم خصاء الحيوانات

في حرمة قراءة القصص المجعولة وسماعها
وقراءة احاديث المحالس المعلومة الكذب
من شرع حتى انه الجوار والاقرار على اكابر العلماء

قرآئة اخبار الماضين المعلومة الكذب من مدح خلفاء الجور او الافتراء على اكابر العلماء كما يدل
عليه آية سماعون للكذب وقد لعن القرآء اصحاب القصص وروى ان من اصغى الى ناطق فقد
عبده فان تكلم الناطق عن الله فقد عبد الله وان تكلم عن الشيطان فقد عبد الشيطان وروى
ان المراد بالشعرآء في قوله تعالى والشعرآء يتبعهم الغاوون صار باب الحكايات والقصص قيل
الاحوط ان لا يقرأ احاديث ايام الكفر وحكايات ملوك وسلاطين العجم وان كانت صادقة لقوله تعالى
ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل به عن سبيل الله الاية وذكر الطبرسي انها نزلت
في النضر بن الحارث كان يتجر الى العجم ويسمع حكايات سلاطين العجم كان اذا رجع يحكيها
لقريش وكان يقول ان محمدا يخبركم عن حديث عاد وثمود وانا اخبركم اخبار رستم واسفنديار و
الاكاسرة فكان يعجبهم كلامه واخباره وكانوا يتركون تلاوة القران وسماعه وروى ان
عليا ثم راى رجلا في المسجد يخبر الناس بالقصص فضربه بالسوط واخرجه واما مدح الزوجة
والامة في الشعر او النثر فليس بحرام وقيل انه يتنافى المروة فيخرج عن العدالة وذكر المجلسي ان ما
اشترطه الفقهاء في العدالة ليس بثابت عنده واكثر الاخبار تدل على ان البغض والعداوة و
الحسد للمؤمن لا يحرم الا مع الاظهار ورجحه المجلسي وكذا ظن السوء واظهاره حرام لا اصله و
الاثم الحرج وحرمه الاكثر ليس التحلي القصير من الاولاد لم يبلغوا بالحرير والذهب وان كان
من الولي لكن لا يجوز ان يكنهم الولي الشرب المسكر ولا خلاف في عدم جواز الاكل والشرب
من اواني الذهب والفضة والمشهور حرمة الاستعمال وفي اقتنائها اشكال واما المفضضة
والمذهبة منهما او كون راس الشيف منهما وقطعة متصلة بالانية فالمشهور جوازه وقال الاكثر
باجتناب موضع الفضة من الانية وجوز البعض تزيين السيف والمصحف بهما كما روى
ذلك والاحوط عدم كون السرج واللجام منهما وروى انه انما يكره قلع الذهب والفضة منهما
وجب تزيدوا الاجاز الركوب ولا باس في استعمال الميل منهما وفي الظروف الصغار كظرف
الغالية خلاف وفي تزيين المشاهد المشرفة بالقناديل خلاف وكذا الخلاف في تزويق الحيطان

والسقوف

في عدم حرمة مدح الزوجة والامة

في دلالة اكثر الاخبار على ان البغض والعداوة والحسد للمؤمن لا يحرم الا مع الاظهار وكذا ظن السوء

معظم

في تحريم لبس الاكثر الصغير المحرم الذهب وغيره مما يتعلق بالحرام استعمال الذهب والفضة

والسقوف وفي راس الغليان والبكارة وما يوضع تحته من الظروف اشكال والاحوط الترك
وفي راس الغليان الذي يوضع في الحلق اشكال وفي المراة والصنا ديق الملبسة بالذهب و
الفضة اشكال وفي مواضع الادعية اشكال والاصل الجواز في الجميع وقيل ان نظر النسآء
الكافرات الى المسلمات جائز ولا يجوز نظر المولى الى جسد جاريته وعورتها اذا كانت لغيره
والمشهور حرمة نظر المملوك الى مالكتها سوآء كان خصيا ام لا وجوز بعضهم نظر الخصي الى
النسآء وفي النظر الى ساير بدن الامة للشرآء ما عدا الوجه والشعر والمحاسن خلاف والمشهور
جواز النظر الى شعر الكافرات التي في الامان ووجهها ويديها بلا شهوة والمشهور جواز النظر
الى وجه جواري الغير ويديها بلا شهوة وكذا يجوز النظر الى الصغيرة والكبيرة حد للتي ليست
محل الشهوة ولا خلاف في عدم وجوب التستر عن الصبي غير المميز واما عن المميز ففيه خلاف والمشهور
نظر النسآء الشابات الى الرجال وفي سماع صوت المراة الاجنبية خلاف فحرمه البعض
مطلقا وجوزه البعض مع عدم الالتذاذ وخوف الفتنة واختلف في الاستمتاع في غير الزوجة
والامة وساير بدنهما غير الفرج خلاف والاكثر على ان الزنا بالام لا ينشر الحرمة الى البنت وبالعكس
ويحرم على النسآء خدش الوجه وجز الشعر في المصيبة والمشهور حرمة شق الثوب فيها للرجال
والنسآء وبعض الاخبار دالة على جوازه للزوجة على الزوج وفي الاخبار المعتبرة جوازه على
الوالد والاخ والمشهور حرمة حلق الشعر للرأس على النسآء بلا ضرورة والمشهور حرمة نوم المراة
والرجل غير المحارم في بيت واحد من دون ثالث ولا يجوز مصافحة غير المحارم الا مع ثوب
حايل ويحرم النوم في لحاف واحد عريانا مع غير الزوجة والامة سوآء كانا رجلين او امرأتين
او رجلا وامرأة الاقارب وغيرهم المحارم وغيرهم والاحوط ان لا يجتمع المحرمان في لحاف واحد
الا ان يجعل بينهما فاصل كما وقع النهي عنه في الاخبار وفي بعض الاخبار انها اذا بلغت البنت ست
سنين لا يجوز تقبيلها وضمها وحضانتها وفي رواية النهي عن ذلك في خمس سنين ويحب التسليم
عند دخول بيت الاجانب ويستحب السلام الا انه قيل لا يجب رد جواب هذا السلام كما قال العلام

في جواز نظر انواع الرجال والنسآء الى الاخر وعدمه من الكافر والمؤمن والمملوك والخنثى الصغير والكبير والمميز وغيره

في سماع صوت المراة الاجنبية

الاستمتاع باعضاء الزوجة والامة غير الفرج

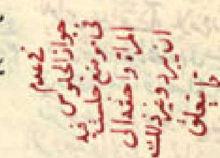
فان الزنا بالام لا ينشر الحرمة الى البنت على الاكثر لا يتوقف في اسعاف وبالعكس

عنوانات متفاوتة متناسبة في حرمة خدش النسآء الوجه وجز الشعر في المصيبة ثم حرمة شق الثوب في المصيبة للرجال والنسآء الا البعض في الخامس ثم حرمة حلق الشعر للراس على النسآء بلا ضرورة ثم حرمة نوم غير المحارم في بيت من دون ثالث ومصافحتهم ثم حرمة النوم عريانا مع غير الزوجة والامة في لحاف واحد

في عدم جواز تقبيل البنت وغيرها اذا بلغ ست سنين او خمس سنين في رواية

يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا اى تخبروا اهلها او ترخصوا منهم
العامة عن النبى ص ان الاستئذان هو التنحنح او قول سبحان الله او الحمد لله او الله اكبر وروى
انه يضرب بنعله ورجله على الارض وتسلموا على اهلها ذلك خير لكم فان لم تجدوا فيها احدا
فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وان قيل لكم ارجعوا فارجعوا ذلك ازكى لكم ولا جناح عليكم
ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم والمراد بها الحمامات والخانات والرباطات ونحو ذلك
مما يدل اذن العرفى على جواز الدخول فيها كالدكاكين والخانات والمراد بالمتاع التمتع بشيء
او المتاع الذى للبيع وروى استحباب الاستئذان ثلثا فان لم يؤذن رجع وقال بعض بوجوب
استئذان المماليك والاولاد الذين لم يبلغوا الحلم ثلث مرات اذا ارادوا الدخول عليكم قبل
صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم عند الظهيرة ونوم القيلولة وعند صلوة العشاء ولا جناح
عليكم ان لم يستأذنوا عليكم فى غير الاوقات الثلثة طوافون بعضكم على بعض واذا بلغ
الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما ذكر بعض المفسرين ان هذه الايات منسوخة والاخبار
دالة على خلافه الهبة المطلقة لا تقتضى العوض وعن الشيخ انها تقتضيه مطلقا وعن الحلبى
انه ان كانت الهبة من الادنى الى الاعلى اقتضت الهبة العوض والا فلا وهما ضعيفان فان كان اشترط
العوض فى العقد لزم فاما ان يعين العوض فى الشرط او يطلق وعلى الاول ان اعطى المتهب العوض
واخذه الواهب لزمت الهبة ولا رجوع فيها وهل يجب على الواهب القبول وكلا يجوز له
الفسخ قبل اخذ العوض او لا بل يجوز له الفسخ قبله قولان وكذا هل يجب على المتهب الوفاء
بالشرط او لا بل يجوز له الفسخ ورد الهبة قولان والاظهر عدم اللزوم الا بعد اخذ العوض
وعلى الثانى فان اتفقا على قدر بعد العقد واخذه الواهب لزم والا كان على المتهب مثل
العين او القيمة الا اراد اللزوم وله جواز الفسخ مادام واعانة المظلوم واجبة وقيل ان لم
يتمكن منها وجب البعد عن ذلك المكان ويحرم نقل الطيف الكاذب واستماع كلام من لا
يرضى سبحانه وروى انه لا يجوز الجلوس فى موضع حلت فيه المراة واحتيج الى ان يبرد ومحله

في حكم الهبة المطلقة



الاكثر على الكراهة وذكر بعض من الحرمات اقتناء الموذيات من الحيوانات وخصاء الحيوان وذبح
ما لا يجوز تذكيته ومن المحرمات عدم البذل على الجار باقراض الخبز والملح والخمرة والماعون والفروش
كما يدل عليه الذم فى قوله تعالى ويمنعون الماعون والمشهور عدم وجوب الوفاء بالوعد وكراهة خلفه
لكن ظاهر الايات والاخبار وجوب الوفاء وتحريم الخلف واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او
ردوها وهنا امور يجب التنبيه عليها الاول ان اكثر المفسرين واللغويين ان التحية السلام
وقيل انه يشمل كل دعاء وتحية وقيل يشمل كل احسان من قول او فعل وقيل يراد بها الهدية
الهبة فيجب العوض وهذا ضعيف جدا ويظهر من الاخبار ارادة خصوص السلام منها او كل سلام
ودعاء واكرام كما روى فى وجوب جواب العطسة بقول يغفر الله لكم ويرحمكم ثم استشهد بالاية
وروى ان جارية الحسن ع اهدت اليه وردة فاعتقها فسئل عن ذلك فاستدل ثم بالاية
وقال ان خير التحية هنا العتق وفى الصحيح وجوب رد جواب الكتابة والمراسلة والجواب بخيرهما
ان تقول وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته وهذا للمسلم ويكفى فى جواب الكافر ان تقول وعليكم
وانه افضل الى التسوية وقال السلام عليك ناجابه الرسول ص بان قال وانا الاخر وقال السلام
عليك ورحمة الله وبركاته فقال ع وعليك فسئل عن ذلك اجاب ع بان هذا الرجل لم يترك
زيادة فى التحية فرددت عليه مثله وبالجملة فجواب السلام واجب واما ساير التحيات ففيها
اشكال الثانى ولو قال السلام عليك او عليكم السلام وجب الرد وقيل لا يجب فى الثانى لانه
جواب لا سلام وروى عن النبى ص انه اتاه رجل وقال عليك السلام فقال ع هذا سلام الاموات
اذا سلمت فقل سلام عليك واختلف فى سلام وسلاما والسلام وسلامى عليك وسلام
الله عليك وعموم الاية يشمل الجميع الثالث انه هل يجب الرد فى حال الصلوة بتقديم الظرف
على السلام او يجوز ان يقول سلام عليكم خلاف والاقوى جوازه فى الاخبار ولو كان المسلم
واحدا جاز ان يقول عليك السلام ولو سلم اثنان كل منهما على الاخر دفعة وجب على كل واحد
الجواب الرابع عدم وجوب الرد بالخبر اقول هل يجب جواب سلام الاستئذان والدخول

تفصيل طويل وشرح جميل لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وبسط جميل ما يتعلق بالسلام من المسائل والاحكام وفيه اثنا عشر بحثا بيان الاقوال فى المراد بالتحية وفيه وجوب رد الكتابة وفيه وجوب رد الكتابة والمراسلة والجواب بخير منها للمسلم وللكافر بعليكم وقول النبى ص فى جواب من قال له السلام عليك ورحمة الله وبركاته وعليك برد المثل ووجوب جواب السلام والاشكال فى ساير التحيات

فى وجوب الرد فى حال الصلوة بتقديم عليكم على السلام وجواز العكس او عليك وجواز الجواب بعليك السلام للمسلم الواحد ووجوب جواب كل واحد من اثنين سلما دفعة على الاخر

فى عدم وجوب الرد بالخبر

فى عدم وجوب سلام الاستئذان والدخول على الانسان

على الانسان وجهان من عموم الآية وفيه ان سلام الاستيذان ليس للتحية وقد روى في العيبه
عن علي عم ان النبي ص اراد ان يدخل عليه واستاذن للدخول بالسلام ثلثا فلم يجبه حياء وهو
مع فاطمة تحت لحاف واحد فلما سلم ثالثا اجابه خوفا من رجوعه ص لما كان ذلك عادته ص انه
كان يسلم ثلثا ثم يرجع مع عدم الجواب ولو كان الجواب واجبا لم يتركه سلام الله عليه مع وجوب فوريته
اجماعا والحياء لا يسقط الوجوب فظهر عدم الوجوب **الخامس** رد السلام واجب كفائي بالاجماع
فرد الواحد يسقط الوجوب عن الباقين لكن بشرط ان يكون الراد داخلا في المسلم عليهم فلو خص
السلام بشخص خاص وجب الجواب ولا يسقط بغيره وكذا لو اختص بجماعة تعين على واحد منهم ويكره
ان يسلم على بعض اهل المجلس بل يقصد السلام على الجميع وهل يسقط الوجوب برد الصبي المميز عنهم ففيه
خلاف ولو كان المسلم غير مميز لم يجب الجواب وفي المميز خلاف ثم الآية لم توجب **السادس** ان
وجوب الرد فوري والتاخير يوجب الاثم وهل يسقط بالتاخير او يبقى في ذمته كساير الحقوق
ذهب البعض الى الاخير **السابع** الاكثر على وجوب سماع الجواب للمسلم تحقيقا او تقديرا ان كان
اصم ولا يبعد وجوب الاشارة المفهمة للجواب لو كان المسلم اصم ولو نادى المسلم بالسلام من وراء
جدار او ستر او كتب اليه بالسلام او ارسل اليه رسولا ليسلم عليه قيل بوجوب الرد والاقوى
وجوبه في الاول دون الاخيرين ولو سلم وقت القيام من المجلس كما هو معتاد في بعض البلدان
قيل لا يجب الجواب لانه دعاء لا تحية **وروي** ان الرجل اذا قام من المجلس ودع اصحابه بالسلام
فان شرعوا بعد مفارقته في حرام كان اثمه عليهم دونه وان شرعوا في كلام خير كان شريكهم
وعموم الآية يقتضي وجوب رد الجواب **الثامن** في سلام المراة على الاجنبي خلاف فان قلنا ان صوت
المراة عورة حرم والا فلا ولم يثبت حرمة سماع صوت الاجنبية مطلقا واما السلام على الاجنبية
فيجري فيه ما مر من الوجهين وكان امير المؤمنين ع يكره السلام على الشابة وعلى القول بتحريم سلام
المراة على الاجنبي ففي وجوب الجواب خلاف ولو كان المسلم هو الرجل على الاجنبية فلا يجب عليها
الرد على القول بان صوتها عورة وفيه ايضا خلاف **التاسع** المشهور عدم جواز ابتداء السلام على اهل

الذمة

[illegible]

في فورية وجوب الرد

في وجوب اسماع الجواب للمسلم ولو تقديرا كالاصم وحكم جواب السلام من وراء ستر او جدار او كتاب او رسول

في سلام وداع المجلس

في حكم سلام المراة على الاجنبي والسلام على الاجنبية

في عدم جواز ابتداء السلام على اهل الذمة وجوابهم بعليك ونحوه وحكم جوابهم

الذمة ولا يظهر خلاف والاخبار الدالة على النهي الا مع الضرورة كما لو كان الذمي طبيبا او لو سلم
الذمي فلا بد في الجواب ان يقال وعليك او عليك بدون الواو او عليكم او وعليكم كما يستفاد
جميع ذلك من الاخبار وهل الجواب واجب او لا خلاف وهل يجوز الجواب بتمام السلام او لا خلاف
وهل يجوز الجواب بتمام السلام او لا خلاف ويستحب افشاء السلام والمراد به كثرة السلام و
السلام على كل من يلاقيه **وروي** الامر بالسلام والمصافحة حال التلاقي والاستغفار حال الافتراق
واستثني مواضع في ترك السلام كما في الحمام ومن كان على الغائط والسكران والمعتود من القمار
واليهودي والنصراني والمجوسي والشاعر الذي يقذف المحصنات والجماعة الذين يقذف
بعضهم بعضا هزلا وصاحب الشطرنج وعابد الوثن والمخنث واكل الربا فلا يجوز السلام على احد
من هؤلاء ويروى بعض ذلك من العامة والنهي عن السلام في الحمام مقيد بما اذا لم يكن عليه
ساتر لعورته والاخبار مختلفة في كراهة السلام على المصلي ولا يبعد حمل احاديث النهي على
التقية وقيل لا يجوز السلام على المغني والذي يلعب بالطيور وكل من اشتغل بمعصية
وكل ذلك مخالف لعموم الآية نعم لو ترك السلام من باب النهي عن المنكر كان حسنا وقيل انه يسقط
الرد في الحمام وفي وقت التغوط وفيه منع تم **العاشر** يستحب ان يكون السلام والجواب بصيغة
الجمع بقصد الملائكة الحاضرين او ساير المسلمين وفي السلام على المراة بخطاب المذكر وجه
كما يشعر به بعض الاخبار ويستحب ان يبقي المسلم للراد زيادة يردها عليه ويكره ان يزيد
في الجواب على القدر المقرر شرعا كما روي ان امير المؤمنين ع مر على جماعة فسلم عليهم فقالوا عليك
السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه فقال ع لا تتجاوزوا بنا ما ذكره الملائكة
مع ابينا قالوا رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت ويستحب ان يسلم الفارس على الراجل والقائم
على الجالس والقليل على الكثير والصغير على الكبير والفارس على راكب البغل وكلاهما على راكب الحمار
والداخل على اهل المجلس **اما قوله تعالى** واذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم تحية من عند الله
مباركة طيبة ففيه وجوه **الاول** ان المراد السلام على اهل البيت وتنزيلهم منزلة النفس كقوله تعالى

في استحباب افشاء السلام اي التكثير والسلام على كل من يلاقيه

في السلام والمصافحة حال التلاقي والاستغفار حال الافتراق

في بيان مواضع المستثنية لترك السلام

في استحباب السلام بصيغة الجمع ... [illegible]

في قوله تعالى واذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم الآية ثلاثة اوجه

ولا تقتلوا انفسكم تحيّة من عند الله اى لا تقولوا مثل اهل الجاهلية صباح الخير ومساء الخير
وانعم صباحا وانعم مساء كما كانوا يقولون بذلك اصحاب النبي صلى الله عليه فقال نعم واذا جاؤك
حيّوك بما لم يحيّك به الله الثاني ان المراد السلام على الاهل والعيال اذا دخل عليهم كما روي
ان ذلك يوجب زيادة الخير في البيت الثالث ان المراد السلام على النفس اذا لم يكن في البيت
احد فيقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين كما روى فى ذلك وان تحية السلام علينا من عند ربنا
وروي ان يقول السلام عليكم ورحمة الله فيقصد الملكين الحادي عشر لا خلاف انه يجب
رد السلام في الصلوة ولو تركه ففي بطلان صلوته وعدمه او العدم مطلقا او الفرق بين ما اذا
اشتغل بذكر بعد السلام حال وجوب الجواب وعدمه فيبطل على الاول دون الثاني وجوه اوجهها
الثاني لان خير الامور اوسطها والمعتبر في وجوب الرد الفورية العرفية فلا مانع من اتمام الكلام
لو وقع السلام في اثنائه ويجب الجواب بالمثل في الصلوة على الاشهر الاظهر خلافا لابن ادريس
ولو قال في الجواب سلام عليك بافراد الخطاب مع جمعيته في السلام ففي الرد تردد ولو قال
المسلم السلام عليكم قيل لا يجب الجواب الا ان يقصد الدعاء في الجواب ولو جاز الجواب
فهل يجب او لا خلاف وعلى الوجوب فهل يتعين سلام عليكم او الجواب بالمثل ثم الاحتياط
الجواب بالمثل والوجوب اظهر الثاني عشر لو حيّاه بغير السلام كقوله انعم صباحا ونحو ذلك
ففي وجوب الجواب بالمثل او بالخير او بالسلام نظرا الى عموم الاية اشكال والجواب بالسلام
فالاحوط ان يرد المحيّي جوابه ولو كان ذلك في الصلوة فلا اشكال اعلم ولا سيما ولو قاله
بالفارسية او باللحن مثل سام عليك وسلام عليك وامثال ذلك قيل لا يجوز الرد وقيل
ان قصد به الدعاء فلا مانع منه وقيل يجب الرد والمسألة مشكلة ولا يبعد جواز الرد
بالدعاء واذا سلم عليه وهو في الصلوة فالاقوى وجوب الرد جهرا حتى يسمعه المسلم وقيل بعدم
وجوب الاسماع لدلالة بعض الروايات على السر والتقية انه محمول على التقية كما قال العلامة
انه في محل التقية يسر في الرد ولو اجاب غير المصلي فهل يجوز للمصلي ايضا الرد او لا قيل بالاول

يقول

في وجوب رد السلام في الصلوة وحال الصلوة تركه فيها واعتبار فورية الرد عرفا ووجوب الجواب بالمثل فيها وغير ذلك

في حكم التحية في غير السلام بانواعه والخلاف في جهر الرد واخفائه في الصلوة وحكم جواب غير المصلي

مالك

وقيل

وقيل بالثاني والترك اولى الكلام في التوبة وفيها مباحث الاول اختلف في انه هل يجب التوبة
من جميع المعاصي او من الكبائر خاصة والصغائر تقع مكفرة لا توبة منها اذا اجتنب عن الكبائر
الاكثر على الاخير وهو الاقوى الا ان العفو عن الصغائر انما هو مع اجتناب الكبائر كما هو ظاهر
الاية فمع عدمه يجب التوبة عن الصغائر ايضا لعدم وقوعها مكفرة الاولى التوبة منها ايضا
اتباعا للانبياء والاوصياء في استغفارهم وابتهالهم الى الله في الكل وفعلا وترك الاولى وايضا
تاثير المعاصي ليس بمجرد العقاب الاخروي بل لها تاثير في فساد القلب وسلب التوفيق للطاعات واستيلاء
الشيطان واليه ترك التوبة بالوجب الاصرار وهو كبيرة وربما اوجب الصغائر بعض العقوبات
الدنيوية من نزول البلايا كما قال تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقال
الصادق اياكم والمعاصي المحقرة في نظركم وهي ما يقال صاحبه ما احسن حالي لو لم يكن لي
غير هذا الذنب وروي ايضا انه لا تحرك في البدن عرق ولا يعثر الانسان ولا يحصل له صداع
ولا مرض الا للمعاصي وما يعفو الله عنه اكثر وروي انه ربما يذنب الانسان فيحرم من الرزق مع
انه لا يسلب النعمة عن الانسان الا التسبيه واختلف ايضا في انه هل يجب تكرار التوبة او يكفي
المرة الواحدة قيل بالاول وقيل بالثاني لانه لا يجب الاستمرار على عزم الترك والعقاب يسقط
بالتوبة الاولى والعزم على المعصية بعد ذلك لا يوجب العقاب بل هو معفو وعلى القولين
لا يلزم استرداد العقاب بالعزم على الفعل الثاني اختلف في ان التوبة عن بعض المعاصي
دون بعض صحيح او لا قيل بالاول وقيل بالثاني واختلف ايضا في وجوب التوبة تفصيلا عن المعاصي
فقيل بالوجوب وقيل يكفي الاجمال ولا سيما اذا نسيها والاجمال واما التوبة الى
زمان معين كما لو تاب الى سنة مثلا فالاقوى عدم صحتها لاشتراط الندم فيها والعزم على الترك
وفيه خلاف ايضا الثالث ان التوبة لما كانت عبادة لا بد فيها من قصد القربة والاخلاص
فلو ترك المعصية للرياء او خوفا من الناس او حياء منهم او لتضرره بها ونحو ذلك لم تكن توبة والتوبة
لا تحصل الا بامور ثلاثة العلم بضرر المعاصي وكونها حجابا بين العبد ومحبوبه والثاني الحالة

في انه هل يجب التوبة عن جميع المعاصي او عن الكبائر خاصة

في انه هل يجب تكرار التوبة او يكفي المرة الواحدة

المبحث الثاني الاختلاف في صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض ووجوب التوبة تفصيلا او اجمالا او عدمها

المبحث الثالث في اعتبار قصد القربة والاخلاص في التوبة وحصولها بامور ثلاثة تنتج الندامة المنتجة للامور الثلاثة اخرى هي حقيقة التوبة ترك ما فعل وعزم العود الى مثله والتدارك لما فات

فاذا علم ذلك عرض له حالة اخرى وهي التألم لفوات محبوبه عنه وتأسف على فعل المعاصي وهذا التألم والتأسف يسمى ندما ويتبع هذه الحالة التعرض لحالة اخرى وهي ثلثة امور احدها يتعلق بالحال وهو ترك ما فعله ثانيها يتعلق بالاستقبال وهو ان لا يعود الى المعصية الى وقت الموت الثالثة يتعلق بالماضي وهو تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء العبادات ورد الحقوق والمظالم وتلك الامور تحصل بالتدريج ويطلق اسم التوبة على الجميع وربما اطلق على مجرد الندم الرابع بيان انواع المعاصي التي يتاب منها فان كانت المعصية غير مستلزم لامر كلبس الحرير فيكفي في التوبة منه تركه والندامة عليه والعزم على عدمه وان استلزم امرا اخر فاما ان يستلزم حقا دنيا او الهيا ماليا او غير مالي فان كان حقا الهيا ماليا كالكفارة وجب الاتيان به وان كان غير مالي فاما حدا او غير حد فعلى الاول يتخير بين الاقرار به عند حاكم الشرع ليجري عليه الحد وبين ان يكتفي بالتوبة فان اقيم عليه الحد فهل يكفر ذنبه او لا بد فيه من التوبة اشكال وظاهر اكثر الاخبار ان الذنب يسقط منه باجراء الحد وان الله اكرم من ان يعذب به مرتين في الدنيا والاخرة وعلى الثاني يجب الاتيان به كقضاء الصلوة والصوم ونحو ذلك واما حق الناس فان كان ماليا وجب ابراء ذمته مهما امكن برد المال الى مالكه او ورثته او وارثه وهكذا ولو لم يرد المال الى احد منهم اختلف في المطالب له يوم القيمة الاكثر على ان المطالب انما هو صاحبه الاول كما يدل عليه خبر صحيح وقيل هو الوارث الاخير ولو انتهى الى الامام ولا فرق بين العين والدين وقيل انه حق الله فان لم يجد الوارث وجب العزم على الرد اذا وجد فان ايس منه تصدق عنه فان وجد بعد ولم يرض بالتصدق رده عليه وان كان الحق غير مالي فان كان سبا مضلا لبعض وجب ان يرده الى الحق ان امكن والا فظاهر الاخبار انه لا توبة له حتى يرشد جميع من اضله والاكثر حملوا ذلك على التوبة الكاملة وان كان الحق قصاصا وجب تسليم نفسه الى اولياء المقتول وكذا لو كان جارحا وان كان حدا كما لو قذف رجلا فان اطلع المقذوف على قذفه مكن نفسه منه ليحده او يعفو عنه والا

فلا اعلامه وتوقف التوبة على عفوه او حده اولا بل توبته هو الاستغفار له الاكثر على الثاني لاستلزام الاعلام تجديد ايذائه وموجب للعداوة والشحناء نعم ان امكنه ابراء الذمة منه اجمالا وجب وكذا ان علم انه لا يتاذى وكذا الحكم لو زنى بزوجة رجل او اغتابه فحصا فان علم المغتاب بغيبته وجب الابراء منه والا استغفر له وعلى ذلك يحمل ما ورد من الروايتين المختلفتين واختلف في ان التوبة هل تتوقف على الاتيان بتلك الامور فلا توبة بدونها او التوبة هي الندامة خاصة وتلك الامور واجبات اخر الحق هو الاخير فلو لم يات بتلك الامور لم يعاقب على ترك التوبة بل يعاقب على ترك تلك الامور خاصة واما من جعلها للتوبة ويستفاد من بعض اخبارها فيها الخامس في وقت التوبة ولا خلاف في فوريته والاثم في تاخيره لكون المعاصي من السموم القاتلة فتاخيرها ذنب اخر يجب التوبة منه فلو اخر ذلك كان اثما في تاخير التوبة عن تاخير التوبة وهكذا كلما اخر التوبة عن الذنب حصل ذنب اخر وجب التوبة منه ومن تاخير التوبة عن تاخير التوبة وهكذا الى ما لا يعد ولا يحصى فقيل ان المعاصي غير متناهية كما ان النعم غير محصورة فقيل ان من اخر التوبة من وقت الى وقت بين خطرين احدهما حضور الموت ومكاشفة اهوال الاخرة فلا يمكنه التوبة كما قال الله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فيقول لملك الموت اخرني يوما لاستغفر الله واتوب فيقول له قد مضى ايام عمرك ويقول اخرني ساعة فيقول قد مضى ساعات عمرك ايغ فيغلق عليه باب التوبة ولا ينفعه الجزع والاسف وربما سلب الشيطان ايمانه في اثناء هذه الاحوال والاضطراب الثاني تراكم المعاصي على قلبه وانطباعها فيه بحيث لا يقبل الزوال فان من كل معصية يحصل في القلب كدورة وغبار كما يجتمع في المراة غبار من التنفس فاذا كثر الذنب حصل في القلب رين كما ان بخار النفس اذا تراكم على المراة ولم يحصل له جلاء دخل في جرمه ثم لا يقبل الجلاء كذلك قلب الانسان اذا كثر اثر المعاصي فيه ولم يجلوه بالتوبة والاعمال الصالحة يصير طبعا عليه وبعد ذلك لا يقبل العلاج ويسمى هذا القلب القلب المطبع والمنكوس والاسود كما قال

المبحث الرابع في بيان انواع المعاصي التي يتاب منها وتفاوت انحاء التوبة باختلافها

المبحث الخامس في وقت التوبة ووجوب فوريتها

في بيان ان من اخر التوبة بين خطرين حضور الموت او تراكم المعاصي على القلب وانطباعها عليه وعدم امكان ازالتها

بل ران على قلوبهم وطبع الله عليها الى ان يسهل عنده المعاصي ويتنفر قلبه عن قبول الاحكام
ويزول ايمانه وآخر وقت التوبة اذا جزم بالموت وعاين امور الآخرة من ملك الموت وموضعه
من الجنة والنار وشاهد الرسول والائمة فمن هذا الوقت لا تقبل التوبة كما قال تعالى وليست
التوبة على الله للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت الآية وهل تقبل التوبة
عند عدم التمكن من المعصية كما لو قطعت ذكره ثم تاب من الزنا الاكثر على القبول بان يجعل
على انه لو تمكن من الزنا لتركه وقيل لا يقبل وهو نادر وكذا لو عرض له مرض مخوف يظن الموت
او يقطع به فالمشهور قبول التوبة وقيل لا والظ من الآيات والاخبار عدم قبول التوبة
بعد نزول العذاب كقوله تعالى الآن وقد عصيت قبل وقال فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها
الا قوم يونس الآية وقال فلما راوا باسنا قالوا آمنا الى قوله فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا وروي سينقطع الحجة عن الارض ويسد باب التوبة قبل القيمة باربعين يوما وهو وقت
طلوع الشمس من المغرب كما قال تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا التوبة النصوح قيل هي الخالص لله تعالى وقيل هي التي ينصح صاحبه
ويمنعه من العود الى المعصية وقيل هي التي ينصح غيره ليتوب مثله وقيل هي توبة يقطع اصل الشهوات
من القلب ويمحو ظلمات المعاصي الحاصلة في القلب بنور الطاعات والعبادات فان اثر المعاصي
ليس مجرد استحقاق العقاب حتى يزول بالتوبة بل هي مما يكدر قلب الانسان ويبعد ملائكة
الرحمة عنه ويمنع الرحمات الخاصة من الله تعالى كما انه لو دخل لص في الدار او سكران وتصرف فيها
مدة او عدو وشرع في تخريب الدار مدة فيخرج وحده منها لا يتم الدار الى ان يشتغل بتعميرها
مدة ويصلح ما افسد منها ويشتري عوض ما كان فيها من المتاع كذلك سارق مثل الشهوات
واللص مثل المعاصي والعدو مثل الشيطان والسكران مثل الهوى والهوس اذا كان مدة في بيتك
مشتغلا بالهدم وتخريب الاساس ومجدا في الاستيصال ودق الايمان وكان صاحب
البيت غافلا وفي نوم الغفلة فاذا استيقظ ونظر راى بيتا خرابا خاليا من الاسباب والآثاث

والان

في قبول التوبة عند عدم التمكن من المعصية كما لو قطعت ذكره ثم تاب من الزنا

في انقطاع الحجة وسد باب التوبة باربعين يوما قبل القيمة

في تحقيق التوبة النصوح على وجه حسن

والظروف والآلات مكسورة والبيت المزوق مسودا بدخان المعاصي فيجد الندامة ويهيم الشاقه [?]
ويدع الاستغفار وسيف الاستغاثة يمكن اخراج اللص لكن لا يعمر البيت الخراب بذلك بل لا بد من
الاهتمام والجد والسعي مدة حتى يعمر ذلك البيت ويعوض الامتعة واثاث البيت التي هي الاعمال
الصالحة ويبدل السواد من السقف والحيطان ويزيله ويسد الخلل التي هي طرق الشيطان واختلف
في ان قبول التوبة واجب او تفضل المعتزلة على الاول والامامية والاشاعرة على الثاني روي ان
الرسول صلى الله عليه وآله قال من تاب قبل الموت بسنة قبلت توبته ثم قال ان ذلك لكثير من تاب قبله
بشهر قبلت ثم قال انه لكثير من تاب قبله باسبوع قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب قبله
بيوم قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب قبله بساعة قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب
قبل معاينة امور الآخرة قبلت منه وحمل ذلك على النسخ [?] قبل الفعل والحق انه محمول
على مراتب التوبة وكمالها الثامن الامور التي لا يؤاخذ الله عليها الاول الوسوسة وحديث
النفس ما لم يعتقد عليه قلبه فيقول لا اله الا الله لدفعه فانه يبعد الشيطان وقد دل
الاخبار ان ذلك غير مضر بالايمان بل هو من كمال الايمان حيث انه لا يرضى به ويتأذى منه
ولو كان غير مؤمن لرضي به الثاني العزم على المعصية من دون فعلها وهو معصية كما هو قول
اكثر المتكلمين والفقهاء الا ان عدم المؤاخذة عليه تفضل من الله تعالى كما ان الصغيرة معصية
ومع اجتناب الكبائر تقع مكفرة وقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم عليه قلوبكم وهذه الآيات كما ترى تدل
على المؤاخذة على ما في القلوب فيشمل العزم على المعصية وحديث النفس وغير ذلك مما ياتي
من الامور القلبية وهو يخالف ما يظهر من الاخبار من عدم المؤاخذة على كثير من تلك
الامور كما استغرب كذا قيل ثم اجيب بان ما في الآية مخصوص بغير اهل الحق وانما عدم المؤاخذة

الثامن في الامور التي لا يؤاخذ عليها وهي ثلثة

لم نلو عزم الكفار على المعصية كان ذلك معصية ومواخذين بها والحق في الجواب ان العموم
في تلك الاية غير باقية على ظاهره قطعا انا لا نواخذ على جميع ما في القلوب من العقايد
الصحيحة وارادة الطاعات والمباحات ونحو ذلك فلا ينقوان يراد ما في القلوب من المعاصي
ومن المعلوم انه قبل ان يعلم من الخارج ان ارادة شئ معين معصية يعاقب عليها لا يمكن
الحكم بدخوله تحت الاية والمواخذة على ارادته فكيف مع ثبوت عدم المواخذة عليها بالدليل
كما في ارادة المعصية وغيرها مما يا في فلا بد اولا من ثبوت الموضوع ثم الحكم عليه انتهى الكلام
ثم انتفش والظاهر ان الخطاب في الاية الى الكفار والمنافقين والمراد بما في القلب ما فيه من انكار
التوحيد والنبوة ونحو ذلك مما يوجب الكفر من العقايد ومثل الريا وغير ذلك من المعاصي
القلبية ونحو الاخبار انه لا يكتب على قصد المعصية سيئة اصلا وقيل انه انما لا يكتب السيئة
مثل سيئة الفعل ولا يعاقب على القصد عقاب الفعل واما قصد الحسنة فيوجب الثواب
مثل الثواب على اصل الفعل **واعلم** ان افعال القلب على اقسام **الاول** محض الخطور في القلب
من دون اختيار ولا خلاف في عدم كونه معصية ولا عليه عتاب ولوم كما يدل عليه العقل
وايات نفي التكليف بالاثم وبما فوق الوسع وكذا الاخبار **الثاني** مجرد الشهوة من دون ارادة
المعصية كان يكون ذلك مجرد التصور من دون عزم على الفعل وهو وان كان اختياريا
الا انه مما لا يراد فعله بل ربما كان عازما على تركه ولا ريب في ان ذلك معصية الا انها
مكفرة واما على مجرد التصور وحصول الرغبة والشهوة وميل النفس فلا عقاب ولا هي معصية
ان لم تكن اختيارية ولو كان حصولها من امر اختياري مثل تصور وجه محبوب احتمل كونها
معصية كسبها **الثالث** الارادة وعزم المعصية وتحصل بعد تصور الشي ثم تكامل الميل الى
ان يصير ارادة ثم تكامل الميل الى ان يصير ارادة ثم يصير عزما ولا عقاب على ذلك وان كان
معصية **الرابع** العقايد الفاسدة والشك والزندقة في الاصول ولا ريب في العقاب على
ذلك **الخامس** الاخلاق الذميمة من الحسد والحقد والعداوة للمؤمنين وسوء الظن بهم

ونحو ذلك

الاول محض الخطور في القلب بلا اختيار
الثاني مجرد الشهوة من دون ارادة المعصية
الثالث الارادة وعزم المعصية
الرابع العقايد الفاسدة والشك والزندقة في الاصول
الخامس [illegible] الاخلاق الذ[illegible] كالحسد

ونحو ذلك والاكثر على ان جميع ذلك معصية يعاقب عليها وان لم تظهر وكثير من الاخبار
تدل على ان اظهارها معصية لا اصلها وهذا انسب بالشريعة السهلة السمحة ونفي
الحرج عن الدين والظاهر ان ما دل على عدم العقاب على قصد المعصية خاص بالمؤمنين كما يدل
عليه ما ورد من ان خلود الكفار في النار انما هو لقصدهم الكفر ما بقوا **الثالث** فيما لا
يواخذ عليه **روي** في الاخبار الصحاح من طرق الخاصة والعامة عن النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي
تسعة **الاول** الخطاء **الثاني** النسيان كما لو ترك الصلوة ونحوها ناسيا **الثالث** ما لا يعلمون
ويشمل ذلك الجاهل المطلق بالحكم والجاهل بالموضوع **الرابع** ما لا يطيقون كما قال تعالى ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به والمراد به التكاليف الشاقة كما كان في الامم الماضية من قطع الموضع
الذي يصيب به وقتل النفوس للتوبة **الخامس** ما يضطرون اليه **السادس** ما يكرهون عليه
السابع التطير كما كان دأب العرب انهم اذا ارادوا السفر ورأوا طيرا او صيدا يمر عن الشمال
الى اليمين تطيروا واستعدوا ان مر من اليمين الى الشمال تفالوا به للتمكن من الضرب في الثاني دون
الاول واشتهر ايضا ان المسافر اذا رأى جنازة او قتيلا في طريقه تشأم منه وفي الخبر لا طيرة
في الاسلام ولا عدوى قيل ان المراد به نفي المواخذة لو خطر في القلب شوم لا بمعنى اختياري يتأثر
النفس منه وقيل المراد دفع تأثير التطير عن هذه الامة بالتوكل والادعية المأثورة والادلة كان
المروي عن الائمة عليهم السلام والصدقة وقيل المراد النهي عنها والاثر عليها وهذا هو الاقرب تلا وبيب
والعجب من المجلسي حيث حكم ببعد الاخير وقرب الاول ولا سيما بعد ملاحظة قوله
لا عدوى **الثامن** التفكر في الوسوسة في الخلق وفي الخبر ان ثلثة لم ينج منها رسول وغيره فمن
دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق الا ان المؤمن لا يستعمل حسده والمراد
بالتفكر في الوسوسة في الخلق اما وساوس الشيطان الحادثة في القلب باعتبار التفكر في احوال
الخلق وظن السوء بهم باعتبار ما يرى من احوالهم وافعالهم ولا مواخذة عليها لعدم انفكاك
النفس عنها غالبا لكن يجب ان يعقد قلبه على ذلك ولا يجزم به ولا يظهره ولا يعمل بموجبه

الثالث ما لا يواخذ الله عليه ولا يخفى فيها اقسام جملة افعال القلب جنبه وبين اثنين حديث من الامور التي لا يواخذ الله عليها وهي تسعة امور
الخطاء
النسيان
ما لا يطاق
الجهل
الاضطرار
الاكراه
الطيرة
التفكر في الوسوسة في الخلق

بالقدح فيهم ورد شهادتهم واما ان يراد التفكر في الامور التي تتعلق بالله تعالى وانه من
خلق الله واين هو واما ان يراد به التفكر في القضاء والخلق لاعمال العباد والحكمة في خلق
بعض الشرور كخلق ابليس والموذيات وتمكين الاشرار على الاخيار وخلق الكفار والنار
وامثال ذلك مما قلما ينفك احد منها فلا مؤاخذة بالوسوسة في النفس ولم يحرك بشيء
بها والاول اظهر وفي رواية ما لم ينطق بشفة الثالث الحسد ما لم يظهر ويدل هذا على
عدم كونه معصية بدون الاظهار الا انه خلاف المشهور لكنه اقرب لبعده رحمة الله تعالى لقلة
من يخلو منه ولزوم الحرج بالنسبة الى اكثر الخلق وروي ان ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر
وانه لا حجة لله [illegible] وانه رفع القلم عن الصغير حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن
النائم حتى يستيقظ وانه اوحى الله تعالى الى الكرام الكاتبين للاعمال لا تكتبوا المعصية على
العبد حال الضجر والكسل وان الله تعالى لم يكلف الناس الا بما دون الوسع والطاقة
وقيل ان الوسع ما دون الطاقة كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وروي
ان الله تعالى خلق في الارض منذ خلق الارض سبعة عوالم من غير ولد آدم خلقهم من اديم
الارض ثم خلق آدم وان الله لم يكن الجنة ولا النار منذ خلقتا خاليين من ارواح المؤمنين
والكافرين ولعلك ترى ان الله تعالى بعد ان يسكن ارواح المؤمنين مع اجسادهم في الجنة ويسكن
ابدان الكفار معها في جهنم النار لم يكن [illegible] يعبدونه ويعظمونه بل يخلق خلقا اخر
يعبدونه ويوحدونه وارضا اخرى تقلبهم وسماء تظلهم كأنك يا بني يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات وقال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد والمراد بالخلق
الذي يخلق بعد القيامة وروي انه تعالى يخلق بعد القيامة خلقا من الذكور والاناث وارضا
وسماء اخرى [illegible] انه لم يخلق لا هذا العالم ولم يخلق غيركم بني وان الله قد خلق الف الف عالم
والف الف آدم انت في آخرهم قيل ان الاخبار المعتبرة قد دلت على ذلك ولم يتكلم فيه اصل
الكلام بنفي ولا اثبات ولا بالأدلة العقلية ولا الامور النقلية لكن لم يبعد الى حد

الحسد ما لم يظهر

حديث شريف يختم ما لا يؤاخذ الله عليه وهو رفع القلم عن جماعة مخصوصة كالصغير والمجنون وغيره

روايته لطيفة في ان الله تعالى خلق في الارض منذ خلق الارض سبعة عوالم من غير اولاد آدم وسوف يخلق خلقا اخر وارض اخرى

رواية في ان الله تعالى [illegible] خلق بعد القيامة خلقا من الذكور والاناث وارضا وسماء [illegible] وانه تعالى قد خلق الف الف عالم والف الف آدم انت في آخرهم

يقطع به

يقطع به ولا بد من التوقف فيه من دون نفي ولا اثبات كما ورد عنهم عليهم السلام انه ما ورد اليكم من
الامور الغريبة والاحاديث العجيبة واستبعدها عقولكم لا تبادروا بالرد والانكار
ولا تكذبوا قائله وردوا تاويله الينا والله اعلم البحث الثالث في المسائل المتفرقة المهمة
النافعة المفيدة اعلم ان الفاعل قد يطلق ويراد به مبدء التغير او الحركة والفاعل بهذا
المعنى اصطلاح الطبيعيين وهو الطبيعة اعني صورة النوعية وفعله الاعداد والتهيئا
لفيض الوجود من الفاعل المفيد للوجود بان يقربه شيئا فشيئا ويجعله قابلا للوجود
الفايض عليه من المبدء وهو من اسباب القابلية لا الفاعلية ويسمى الفاعل بهذا المعنى
بالعلة المعدة وقد يراد به المفيض للوجود ويسمى بالعلة المفيدة ثم ان الامكان
له معنيان احدهما تساوي طرفي الوجود والعدم الى ماهية الممكن الثاني تساوي نسبة
الفعل والترك الى الفاعل المختار وبالجملة فتساوي الوجود والعدم قد يكون بالنظر الى ذات
الشيء وقد يكون بالنظر الى الغير وما يخرج عن الذات ويباينه فيشتركان في اصل التساوي
في الوجود والعدم ويفترقان في متعلقه وما يضاف اليه والتساوي بالنظر الى الغير كما
التساوي بالنظر الى الذات وان المتساوي اليه في الاول يفيد الوجود ويرجح الفعل على الترك
او بالعكس ويحتاج الفاعل في فعله الى مرجح ويسمى بالداعي والعلة الغائية لانه يبعثه
على الفعل ويصير علة لفاعليته بخلاف المتساوي اليه في الثاني اذ ليس بجهة الممكن مما
يتم منه ترجيح الوجود او العدم وافادة الوجود ولا احتياج الى مرجح ليدعوها اليه ثم
ان الداعي ومرجح الفعل في الفاعل المختار قد يكون امرا زائدا على الذات خارجا عنه كما في الممكن
وقد يكون عين الذات ونفسه كما في الواجب واما قلنا ان العلة الغائية لفعل الواجب
عين الذات لانه لو كان غير الذات لزم ان يكون الواجب في فاعليته محتاجا الى الغير
لان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل قبل الفعل وبحسب وجوده الذهني وغاية للفعل
وثمرة له بعد الفعل ومتاخرة عنه بحسب الوجود الخارجي فيكون فاعليته بالامكان لا بالفعل

البحث الثالث في المسائل المتفرقة المهمة النافعة المفيدة

في بيان ما يطلق عليه الفاعل وبيان معنى الامكان ثم تحقيق ان الداعي في الفعل والعلة الغائية في الوجود عين ذات الواجب لا امر زايد عليه وكذلك الصفات الاثباتية ليست بامر زايد على الواجب تعالى ومن هذا [illegible]

فيلزم النقص والاحتياج وهو الغني المطلق فان كان العلة الغائية من الممكنات ومخلوقه
لزم احتياجه الى الممكن ومخلوقه وخلقه له ايضا ان كان غايته امرا ممكنا اخر لزم افتقاره اليه
وهكذا فيلزم التسلسل وايضا يلزم استكماله تعالى فان معناه ان يكون فاقدا للشيء فيحصل له و
هو معنى الامكان والقوة مع انه تعالى واجب الوجود من جميع الجهات وحاصل له جميع الكمالات بالفعل
وقس على ذلك جميع الصفات الاضافية كالخالقية والرازقية ونحوها فانها وان كانت
زائدة على الذات بمعنى انها متاخرة عن مرتبة الذات وليست كالصفات الحقيقية الا انها عين
الذات بمعنى انها ليست شيئا وراء الذات موجودة بالاستقلال كالصفات الحقيقية
للممكنات بل مخلوقة موجودة بالله تعالى فظهر ان الداعي والعلة الغائية ليس علة للوجود بل هو
لفاعلية الفاعل وانما علة الوجود هو مفيد الوجود وهو الفاعل المختار المرجح لوجود الممكن وهو
العلة المفيدة لوجوده والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بمعنى عدم استقلال
المعلول بدون علته وعدم بقائه بدونها كما في الظل وذي الظل والشمس وضوئها وما في
المرآة من الصورة بالنسبة الى ذي الصورة وانما كان علية الواجب بالنسبة الى الممكنات كذلك لا
كالنار والسخونة الحادثة منها في الجسم فانها مستقلة بنفسها بعد الحدوث ولو عدم النار
اذ لو كان للممكنات وجود مستقل لزم ان يكون فاقدا الوجود لها مع ان وجود الواجب حقيقة
الوجود وتمامه ولا وجود خارجا عنه ولو كان وجودها مستقلة كما في ماء البحر وما يخرج عنه في
الاواني ولو قطرة لزم ان يكون بزيادة وجود الممكن على وجود الواجب يزيد وجوده وبافاضته منه
تعالى الى الممكن ينقص وجوده كما انه يزيد ماء البحر بزيادة القطرة اليه وينقص بنقصها منه
وبهذا الدليل يثبت عدم زيادة الصفات الاضافية في الواجب بمعنى عدم استقلالها

في الفرق بين العلة المعدة والعلة المفيدة

والفرق بين العلة المعدة والعلة المفيدة هو ان العلة المعدة مهيئة الشيء ومعدة لقبول الوجود
وفيضه من العلة المفيدة والعلة المفيدة معطية للوجود ونسبة الاول الى الثانية
كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار فكما ان الفعل ليس صادرا من الداعي بل من الفاعل وانما

الداعي

الداعي سببا لفاعلية الفاعل كذلك ما يترتب على العلة المعدة كالحرارة في النار ليس صادرا منها
بل من الواهب لكل مستعد بما استعد له وانما هي سبب لاعداده وقابليته لفيضان ما يترتب عليه
كالسخونة في الماء في مثال النار وكما ان الفاعل المختار مستقل في الوجود بدون الداعي كذلك
العلة المفيدة مستقلة بدون العلة المعدة وقال في الشوارق ان نسبة العلة المعدة الى الفاعل
بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار اقول وجه الشبه ما مر من النسبة بين العلة المفيدة
والمعدة الا ان العلة المعدة هنا نفس الفاعل بالايجاب فلا معنى لنسبته اليه والاولى في التشبيه
ما ذكرنا فتدبر فيه ان العلة المعدة واحراق النار مثلا هو الاوضاع الخاصة من ملاقات
الجسم لها ونحو ذلك والفاعل بالايجاب هو النار فالتغاير بينهما ثم فتدبر ثم ان النار مثلا
علة معدة لما يلزمها من الحرارة والاحراق لكونهما من لوازمها غير منفكة عنها والله تعالى
علة مفيدة للنار بالذات ولما يلزمها بالعرض واما السخونة الحاصلة من النار في الجسم وكذا
انعدام الجسم بها بالملاقات فالعلة المفيدة لهما هو الله تعالى واما النار فعلة معدة لهما و
كذلك الاستنارة والضوء في الشمس فانها علة مفيدة له واما استضاءة ما يقابلها
فهي علة معدة لها وعلتها المفيدة هو الله تعالى

في التوحيد

واعلم ان التوحيد اما في الذات او في
الصفات او في الافعال بمعنى ان جميع الموجودات اشعة لنور وجوده وليس تعالى فاقدا لشيء
من الموجودات والوجود والموجود واحد بمعنى انه لا موجود مستقل الا الله تعالى وساير
الممكنات موجودة به واشعة لنوره فهي لعدم استقلالها وغاية احتياجها اليه تعالى
كانها ليست بشيء وموجود كالظل بالنسبة الى ذي الظل هذا مع مباينتها عنه كمال التباين
فهو في كمال الاتحاد مع الواجب بمعنى انها ليست شيئا وراءه وفي كمال المباينة والمغايرة
لظهور المباينة بين الغني المطلق والمحتاج المطلق كما قال داخل في الاشياء لا كدخول
ممازجة خارج عن الاشياء لا كخروج مباينة

توحيد الصفات

وتوحيد الصفات بمعنى جميع صفات الممكنات
الكمالية من العلم والقدرة ونحوهما اشعة لصفاته تعالى وليس تعالى فاقدا الشيء منها

وتوحيد الافعال بمعنى انه لاحول ولا قوة الا بالله والمعتزلة لما قالوا بعدم حاجة الممكن
في البقاء الى المؤثر ذهبوا الى ان الممكن مستقل في افعاله وهو كفر ومن ثم قال لا جبر
ولا تفويض كما ذهب اليه الاول الاشاعرة والى الثاني المعتزلة ثم ان التوحيد اما عامي بمعنى
انه تعالى لا شريك له وهو توحيد العوام واما توحيد خاصي وهو توحيد العلماء بمعنى اتحاد
الوجود وكثرة الوجود وهو ذوق المتالهين واما توحيد خاص الخاص وهو توحيد العرفاء بمعنى
اتحاد الوجود والموجود **المراد بالصفة** على القول بعينية الصفات في الواجب ما الوجود
العنوان كما في الانسان او مفهوم العالم مثلا فان مفهومه عين الذات وانما يتحد به بمعنى
الذات **والعرض** ما عرض فيه مثل السواد ويسمى بالحلول او عرض منه مثل الفعل بالنسبة الى الفاعل
قولهم لا قديم سوى الله يمكن ان يراد بسوى الله عالم المادة بانه من الجسم والجسماني كالنفس
والاعراض بناء على ان العقول لغاية شرفها وقربها بالصانع لا يطلق عليه لفظ سوى بالجملة
فمرادهم بحدوث العالم حدوث الجسم والجسماني **المراد بالتحصيل** هو الوجود وبالتعين
امتناع الصدق على الكثيرين اي الجزئية وتحصيل الحاصل محال لانه يستلزم اجتماع النقيضين
وتقدم الشيء على النفس كما ان استحالة الدور لذلك **قال المحقق** الوجود عند الصوفية
قسمان حقيقي واثباتي وهو الارتباط بالوجود الحقيقي فالوجود الذي اثبته الحكماء للممكنات
هو الذي سموه الصوفية بالوجود الاثباتي فلا نزاع في المعنى واما الوجود الحقيقي الحقيقي
بان يسمى وجودا فهو ليس الا الواجب عند الكل فيصدق عند الكل انه ليس للوجود الا فرد
حقيقي شخصي هو الواجب واما وجودات الممكنات فليست حقيقية بل اثباتية حقيقتها الارتباط
بالوجود الحقيقي انتهى **المراد** بعدم زيادة الصفات الاضافية في الواجب عدم زيادة خاصة
لا عدم الزيادة مطلقا بيانه ان اتصاف الشيء بشيء اما ان يكون بضميمة امر زايد على ذات
الموصوف وبواسطته واللازم من ذلك خلو الموصوف في حد ذاته مع قطع النظر عن الواسطة
عن تلك الصفة وعدم اتصافه بها فيكون لا محالة فاقدا له في حد ذاته منفعلا متاثرا

توحيد الافعال

في بيان المراد بالصفة مع القول بعينية الصفات في الواجب

في بيان قولهم لا قديم سوى الله

في بيان المراد بالتحصيل والتعين

تحصيل الحاصل محال

فيما يتعلق بقسمي الوجود من الحقيقي والاثباتي عند الصوفية والحكماء

في بيان المراد بعدم زيادة الصفات الاضافية في الواجب تعالى شانها

مستقلا

مستكملا بها واما بان يكون ثبوتها له بالامكان لا بالوجوب لعدم كونها مقتضى ذات الموصوف
بل بمقتضى تلك الامر الزايد على ذات الموصوف كما في صفات الممكن فان صفاته امور زايدة على ماهيته
والماهية في حد ذاتها خالية عنها فاطلاق العالم على الانسان لا لذاته بل لقيام صفة العلم
الزايدة عليه به وكذا قدرته وحبوته وغيرها من صفاته واما ان يكون اتصاف الشيء بالشيء لنفس
ذات الموصوف لا لامر زايد على ذاته بمعنى ان الموصوف يتصف به لذاته بلا واسطة وضميمة
فيكون تلك الصفة من مقتضيات الذات ولوازمه مثل لوازم الماهيات والوجود فيكون واجب
لها في حد ذاته غير مستكمل بها ولا منفعل ومتاثر عنها وتكون هذه الصفة واجبة الثبوت للموصوف
اي تكون واجبة بالنظر الى الموصوف لا ممكنة وصفات الواجب الاضافية من هذا القبيل
اي من القسم الثاني لا الاول ولا يلزم التاثر والاستكمال والنقص والحاجة الى الغير بل الى الممكن
في اتصافه ثم بصفته ويلزم التركيب في الواجب تعالى من جهتين جهة الغنى وجهة الفعل
لان ثبوت القسم الاول من الصفة للموصوف بالامكان كما عرفت والامكان يستلزم جهة القوة
في الموصوف وهي ملزومة للتركيب وقولهم ونظام التوحيد نفي الصفات عنه عام يشمل نفي
زيادة الصفات عنه ثم حقيقية كانت او اضافية وتشهد للعموم قولهم لشهادة العقول
ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل موصوف ان له خالقا قائم لان حاصل هذا التعليل
ان زيادة الصفة تقتضي امكان الموصوف ونقصه وحاجته ونحوها مما هو من صفات
المخلوقين كما مر ومع عدم زيادة الصفات الاضافية ليست هي عين الذات وفي مرتبته كا
لصفات الحقيقية بل متاخرة عن كنه الذات وحقيقته لكونها من لوازم الذات وتوابعه
واللازم التابع لا يصير عين الملزوم والمتبوع كيف وهي نفس الارتباط والاضافة وعين
الفقر والحاجة والله الغني المطلق المحض فكيف يصير ما تفتقر نفسه بالارتباط والاضافة
والفقر عين الغني المحض ومع عدم كونها عين الذات ليست بصفاتها عين الذات تعم وسواء بمعنى مثبوتة
العرابة بمعنى ان تكون شيئا مستقلا مباينا للواجب نعم بمعنى كون ذاته تعالى قد السكا الشيو

الشديد والضعيف وكالثوب والسواد الحال فيه فان كلا منهما في حد ذاته فاقد للاخر
ولو كان الصفات الاضافية بالنسبة الى الواجب تعالى كذلك كان شركا وكفرا بل بينونتها
عن ذاته تعالى بينونة صفة كالظل بالنسبة الى ذي الظل فكما ان الظل ليس له وجود مستقل
مع غاية البينونة بينه وبين ذي الظل كذلك الصفات الاضافية بالنسبة الى الواجب و
يكون اتصافه تعالى بها لا لامر زايد على الذات كاتصاف الاسود بالسواد فانه لقيام امر
اخر موجود مستقل به لا لذاته فيكون للسواد وجود غير وجود الموصوف به ولكل من
الصفة والموصوف وجود غير وجود الاخر والصفات الاضافية ليست كذلك بان يكون
مستقلة في الوجود فلا بد من اجتماع النفي والاثبات في الصفات الاضافية فهي زايدة
على الذات بمعنى انها ليست كنه الذات وفي مرتبته بل متاخرة عنه وليست بزايدة عليه بمعنى
كونها مستقلة بالوجود بحيث يباين وجودها وجوده تعالى بان يكون ثم فاقدا لوجودها
و بمعنى عدم كون اتصافه تعالى بها بواسطة امر زايد على الذات ثم بل اتصافه بها لنفس
الذات تعالى وكذلك هي عينه تعالى بهذا المعنى اي بمعنى ان نفس الذات في حد ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما سواه واجد لها غير فاقد لها لا بواسطة امر زايد وليست بعينه ايضا بمعنى
عدم كونها كنه الذات وفي مرتبته وكذلك هي عين الذات بهذا المعنى وليست بغيره
بمعنى عدم كون البينونة بينونة عزلة ثم ان المراد بالصفة الاضافية هي الفيض الاول تسمى بالرحمة
الواسعة والمشية والنور المحمدي صلى الله عليه وآله وكن والايجاد وتعلق العلم الاضافي ونحوه وهو
الايجاد والابداع والتاثير وهو اول فيض صدر منه تعالى وهو المراد بقوله تعالى ورحمتي وسعت
كل شيء وبقوله عليه السلام خلق الله المشية بنفسها الخبر وهو العلم الاضافي للحق والقدرة الاضافية لم
تعالى وهو المحيط بالمخلوقات بل هو نفس الاحاطة وذو الاحاطة هو كنه الذات وجعل كنه
الذات محيطا للمخلوقات بكونه محيطا لها هو علمه الاضافي وقدرته الاضافية وهو المراد
بالرحمة الواسعة وليس المحيط العلم الحقيقي وكذا القدرة لانهما عين الذات ثم ان هذا الفيض

الاول اعني الرحمة الواسعة عام غير محدود ولا محصور اذ ليس متعينا بتعين ومن ثم يقع صفة
لله تعالى دون المخلوقين فانه لا يجوز توهم صفة له تعالى للتعين والنقص والتحديد وان كان
الرحمة الواسعة موجودة في كل مخلوق بحسبه لكن الرحمة الواسعة الموجودة في شخص لتحدده
ونقصه لا يقع صفة له تعالى ونسبة هذه الرحمة الى جميع المخلوقين نسبة واحدة استوائية
بمعنى وجودها في كل موجود على قدر قابليته وبحسب وسعه وهذا هو المراد بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى والمراد باستواء الرحمة الواسعة بالنسبة الى المخلوقين بالمعنى المذكور
وهذا هو المراد بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت اي يستوي نسبة رحمته الى
المخلوقين ولا تفاوت في اصل الخلق وانما التفاوت في المخلوقين بحسب اختلافهم في الاستعداد
والقابلية للرحمة الواسعة وهذه الرحمة الواسعة نفس الارتباط والاضافة لا انها شيء
ثبت له الارتباط والاضافة كما في الماهيات الممكنة فانها شيء غير الواجب وما سواه فان بينونتها
عن الواجب بينونة عزلة لا صفة فهي بالاضافة والارتباط الخاص تصير موجودة فالارتباط
والاضافة زايد عليها حاصلة لها بخلاف الصفة الاضافية اي الرحمة الواسعة فانها
لما لم تكن غير الواجب وما سواه بمعنى البينونة عزلة بل بينونتها بينونة صفة كانت عين
الارتباط والاضافة الى الواجب وليس لها جهة استقلال اصلا حتى يكون شيئا له الارتباط
كالماهيات بل هي الى الصفة الاضافية ليست بشيء وانما هي نفس الاضافة وعين الارتباط و
فهي محض لا استقلال لها اصلا بل هي مستهلكة في الله تعالى ومن ثم قيل انها صنع لا مصنوع
وانما المصنوع الممكنات التي لها جهة استقلال وهي الماهيات وهي ايضا نفس المجعولية والجعل لا
انها مجعولة بل المجعول هو الماهيات فان المصنوع والمجعول عبارة عن شيء ثبت له الصنع والجعل
اي الارتباط الخاص بالعلة وقد عرفت ان الصفة الاضافية ليست بشيء بل هي نفس الارتباط
فهي نسبة واضافة بينه تعالى وبين خلقه من الممكنات فالممكنات وان اشتركت مع الصفة
الاضافية في انها موجودة بالاضافة والارتباط الى الله تعالى الا ان الصفة الاضافية نفس الارتباط

في تحقيق قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء و فيه تحقيق المراد بوحدة الوجود بانطباقه بمسئلة بسيط الحقيقة

والهيئة مرتبطة اليه تم بها ومن ثم كان عالم الخلق بعد عالم الامر اذ الخلق انما يوجد بالامر فهو واسطة بين الله تعالى وبين الخلق فقوله تم كن اشارة الى عالم الامر وقوله فيكون الى عالم الخلق ومن ثم اتى بكلمة الفاء الدالة على التراخي في الرتبة والوجود قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء يراد بالبسيط ما لا تركيب فيه اصلا لا من الوجود ولا من السلب وذلك انما يكون اذا كان الوجود عاما تاما غير محدود بحد ولا ناقص عن فاقد لشئ من الوجود اذ مع كونه محدودا فاقدا لشئ من الوجود وبعضه يصير مركبا من الوجود و سلب ما افتقده من بعض الوجود فلا يكون بسيطا من كل وجه فكلما كان الوجود اتم واقوى كان شموله اكثر وكان التركيب فيه اقل لقلة سلب افراد الوجود عنه وكلما كان اضعف كان شموله اقل فالتركيب فيه اكثر لكثرة السلوب فيه فابسط البسائط ما لا يسلب عنه وجود ما من حيث هو وجود وان سلب عنه الوجود الخاص من حيث هو متعين وناقص لكن هذا السلب يرجع الى الاثبات لان سلب السلب اثبات فالمراد بان بسيط الحقيقة كل الاشياء ان وجوده عام لا نقص فيه ولا يخرج عنه وجود من حيث هو وجود وليس بمحدود واى ليس هناك وجود يكون الواحد فاقدا له فيكون وجود الواجب شئ وهذا الوجود شئ مباين مغاير له بينونة عزلة كالسواد الشديد والضعيف والا لزم نقص الواجب تعالى وفقدانه الوجود منه تعالى عن ذلك بل يجب ان يكون تعالى مشتملا على كل وجود على وجه اكل واعلى لا مع تعين ذلك الوجود فيكون بينونته تعالى لساير الموجودات بينونة صفة وكذلك علمه تعالى كل العلوم اى علمه تم شامل لا يخرج عن حيطته شئ وقدرته كل القدرات بعين ما مر في الوجود بلا تفاوت ومعنى وحدة الوجود انه هو بعينه ما ذكر في بسيط الحقيقة اى ان الوجود التام العام بلا تعين وحد واحد اى وجوده تم عام شامل لكل وجود غير فاقد لشئ منه فمعنى قولهم ان الله عالم اى ليس بجاهل ان علمه تم شامل لا يخرج عنه علم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولما كان لفظ عالم لا يفيد العموم فسره بليس بجاهل

ليدل على العموم

في بيان ان الصورة العلمية القائمة بذاته تعالى عينه تم بوجه

في بيان قوله تم وعنده مفاتح الغيب وفيه بيان حديث ان العبد ليتقرب الى بالنوافل الى قوله كنت سمعه الذي يسمع بها الخ

في بيان الفرق بين الاسم والاسم الاسم على اصطلاح الصوفية الى غير ذلك

في عدم التناهي اسماء الله تعالى وانها ليست ذاتية

ليدل على العموم لان الغرض عدم اتصافه تم حقيقة بالعلم كما زعمه القائلون بالنيابة وسنذكرها بهذا الحديث والصور العلمية القائمة بذاته تم عينه بوجه اى من حيث الوجود او من جهة حصولها للذات المقدسة بالذات لا بواسطة ضميمة طرزايد على الذات وغيره تم من حيث التعين والتقيد ومن حيث انها بعد مرتبة الذات قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب قيل الغيب هو كنه الذات والمفاتح هي الصور العلمية التفصيلية ولا يرد ان النبي والائمة عالمون بها ايضا فلا تختص به تم لانهم عند دركهم تلك العلوم لا بد من انه كان انيتهم فلا يبقى لهم جهة التواني فتكون عليهم حينئذ علم الله فيصح نفي وجود صفاتهم لا بمعنى ارتفاع التعين في الواقع بل بمعنى اضمحلاله وعدم ظهوره في تحت سطوع نور جلال الله تم وهذه المرتبة هي ما اشير اليه في الحديث ان الرجل ليتقرب الى بالنوافل الى قوله كنت سمعه الذي يسمع بها الخ والمراد كون الله تم عقلا بسيطا كونه علما صرفا يحيط علمه ويشتمل بلا احد ويفاية ثم ان اصطلاح الصوفية ان مفاهيم صفات الله تم كمفهوم العالم يسمونها اسما واللفظ الدال عليها يسمونه اسم الاسم وكل نوع مظهر اسم نوعي كالعلماء للعالم وكل شخص منه مظهر لفرد الاسم النوعي كزيد لمفهوم العالم بزيد فمفهوم العالم بزيد مع جميع احواله وصفاته وما يحصله بعد وجوده يسمى بالعين الثابت وهكذا وهذه المفاهيم باعتبار ظهورها بالوجود الالهي تسمى اعيانا ثابتة وباعتبار وجودها في الخارج تسمى موجودات عينية والفرق بين قول المعتزلة بثبوت المهيات في العدم وبين هذا القول ان ثبوتها على هذا القول بوجود الله تم على قولهم ثابتة بنفسها ثم اسماء الله تم بالمعنى السابق غير متناهية بحسب النوع والصنف والشخص لانها لوازم الذات تم لا انحصار علمه وقدرته ونحوهما ثم ان هذه الاسماء ليست من اللوازم المتاخرة اى لزومها ليس لامر زايد على الذات بل لنفس الذات تم فهي ذاتية بمعنى انها منتزعة من ذاته تم لذاته لا لامر خارج عنه لا بمعنى انها مقومة للذات تم والا لزم التركيب في الذات ووجودنا لما كان محدودا ناقصا لا يمكن حضور جميع الصور عنده

دفعة وجمعا بل اذا احضر صورة عنده غاب صورة بخلاف الوجود التام العام كوجود الواجب تعالى
فانه يجتمع عنده جميع الصور دفعة فالله تعالى عالم بجميع الاجناس والانواع والاصناف
والاشخاص وبكل جزء من اجزاء الشخص وكل ذرة وشعر في بدنه وله بازاء كل علم بجزئي
او بكلي اسم وهو مفهوم العالم بذلك الشيء فاسماؤه غير متناهية لعدم تناهي المعلومات
وكثرة الاسماء والاوصاف لعظمة الذات والدال عليها وقس على ذلك القادر ونحوه من
الاسماء ونسبة هذه المفاهيم الى ذاته تعالى كنسبة المهيات الى الوجودات الاصلية
في الخارج فكما ينتزع المهية من نفس الوجود الخارج بلا وسط امر زايد عليه كذلك ينتزع
هذه المفهومات من ذاته تعالى الا ان المهية ذاتي ومقوم للاشخاص وهذه المفاهيم ليست ذاتية
للواجب تعالى المراد بما تحت الثرى هو الهيولى والثرى هو الصورة قوله خلق الله آدم
على صورته الضمير في صورته اما عايد الى الله اي خلقه الله على صفاته والمراد اتصافه بصفات الله
وتخلقه باخلاق الله تعالى من صفاته الاضافية او يعود الى ادم والمراد بصورته صورته التي في
اللوح المحفوظ وهذه الصورة التي في ذلك اللوح ارباب الانواع وهي من صفات الله دون اللوح
فان اللوح محفوظ مصنوع وتلك الصورة صنع الله وهي الخالقية بمعنى الخالقية الاضافية لان ذا
الخالقية فانه الله ومن ثم قيل احسن الخالقين فلو لا خالق اخر لم يصح كما في الخبر قوله
عالم اذ لا معلوم اي عالم بالعلم الذاتي الذي هو كنه الذات اي عالم بالاعيان الثابتة
للاشياء اذ لا معلوم اي لا موجود بالوجود العيني الخارجي والمراد انه تعالى عالم بالاشياء
قبل وجودها والغرض اثبات العلم السابق على الايجاد الذي هو في مرتبة الذات واعلم
ان المفاهيم المختلفة قد تجتمع في واحد من غير حاجة الى حيثيات وجهات في مصداقها بل يكفي
لها حيثية واحدة شرطها عدم التعاند بينها كما في صدق المفاهيم المختلفة على الواجب تعالى
فلا يلزم منه التركيب في ذاته تعالى واما مع التعاند فيلزم التركيب وتعدد الجهة وتعدد الجهة
في المصداق كما في الممكن فانه يصدق عليه بعض المفاهيم الكمالية وغيره من النقايص

[illegible]

في بيان المراد بما تحت الثرى

في بيان قوله خلق الله آدم على صورته

في بيان قوله عالم اذ لا معلوم

في بيان ان المفاهيم المختلفة قد تجتمع في واحد من غير حاجة الى حيثيات وجهات

والاعدام

والاعدام فانه لا بد لكل منهما جهة وحيثية في الذات ومن ثم قيل كل ممكن زوج تركيبي لانه
مركب من وجود وسلب وجود ثم ان المادة والصورة لا بد فيهما من جهة اتحاد والا كان
التركيب اعتباريا الاحتياج وجهة الاتحاد في جانب الصورة لانها جهة الفعلية ومفيد
الوجود للهيولى وهي جهة جمع والهيولى جهة فرق لان الصورة علة ومحصلة للهيولى
فلا بد من وجودها لان الهيولى فيها وتعقلها لها فان مفيض الكمال على الغير ليس فاقدا له بخلاف
المعلول فانه فاقد لكمال العلة ففيه جهة الفرق والمراد بكون جهة الوحدة في الصورة
ان يكون الصورة بنفسها بدون ضميمة مصداقا للجنس اي يكون الجنس من لوازمها الذاتية
التي لا يتوقف لزومه على امر زايد عليها فيكون الصورة بنفس ذاتها علة ومقتضية لتحصل
الهيولى ويكون البينونة بين وجود الصورة ووجود الهيولى بينونة صفة لا عزلة ويكون
الهيولى في وجودها متعاصرة لوجود الصورة بحيث لا يكون لها وجود في نفسه بل وجودها
عين الاضافة والارتباط بالصورة وليس لها الا وجود لغيرها ولو ليست شيئا من الاشياء
ولا يمكن الاشارة العقلية اليها بدون الاشارة الى الصورة لعدم وجودها في نفسها
بخلاف ما لو كان اللازم لامر زايد على الملزوم لا لذاته فان له وجودا في نفسه وان كان
له وجود لغيره ايضا ووجوده لنفسه عين وجوده لغيره فيكون شيئا يمكن الاشارة العقلية
اليه بدون الاشارة الى ملزومه ولا يكون ملزومه واحدا لوجوده فلا يكون بينهما اتحاد
في الوجود بل يكون لكل منهما وجود عين وجود الاخر وان احتاج اللازم في وجوده الى الملزوم
المراد بواجب الوجود ما بالذات منافيا للعدم ويابى عنه لذاته مع قطع النظر عن جميع الامور
الخارجة عنه من الحيثيات التقييدية والتعليلية والامور الاعتبارية والواقعية وهذا
هو الوجود فانه المنافي بالذات للعدم والنقيض لرفعه لذاته فهو عين المنافاة للعدم
ونفسه وغيره من المهيات والاعراض الموجودة انما تنافي العدم بتبعية الوجود لا بالذات
فاذا كان واجب الوجود عين الوجود الصرف الخالي عن النقصان وجب ان يكون منافيا بالذات

في ان المادة والصورة لا بد فيهما من جهة اتحاد الى غير ذلك

في تحقيق ان المراد بواجب الوجود ما ينافي العدم لذاته مع قطع عن جميع الامور

بجميع الاعدام واخذ آنها ولو اجتمع مع بعض الاعدام لزم التركيب فى الذات وكون وجوده تعم
ناقصا كما فى الممكنات ومن ثم رد على المتكلم فى القول بزيادة الصفات الاضافية على الذات تعم
وكون اتصافه تعم بها موقوفا على امر زايد مثل ما مر بيه **واعلم** ان الامكان اذا وصف
به الذوات والمهيات مع اعتبارها منفكة عن الوجود سمى بالامكان الذاتى واذا وصف به
الوجود سمى بالامكان الاستعدادى والاول امر اعتبارى لا واقعى لعدم خلو المهية عن
الوجود والعدم فى الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين فلا يمكن تساوى الوجود والعدم بالنسبة
اليها فى الواقع بل لا بد من رجحان احدهما لها فى الواقع وانما تساوى نسبتها اليها فى تعمل
العقل اى فى اعتبار ومع قطع النظر عن الواقع حتى عن هذه الملاحظة التى تستلزم نحوا من
الوجود الذهنى وبالجملة لا بد من الاغماض عن الواقع فى الامكان الذاتى بخلاف الامكان
الاستعدادى فانه امر واقعى لا اعتبارى فان معناه ان يكون الوجود من شانه ان يعرض
له نوع كمال وفضيلة اى يصير اقوى من الوجود الاول فان الوجود الترابى او النباتى من شانه
ان يصير وجودا انسانيا وهذا يسمى بالقوة والاستعداد فاذا اعتبرت المهية منفكة عن الوجود
اتصفت بالامكان الذاتى فقط وهنا تنفك عن الامكان الاستعدادى واذا وصف الوجود
بالامكان اجتمع الامكان الذاتى والاستعدادى معا لان الوجود ايضا امر يتساوى نسبة
الوجود الطارئ الاقوى وعدمه اليه مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه **واستدل المتكلم**
على زيادة الصفات الاضافية بان المتضائفين متكافئان فى الوجود ولا تقدم لاحدهما
على الاخر بل يوجدان معا فالخالقية تضايف المخلوقية فلو كانت عين الواجب تعم يلزم
قدم المخلوق او تحقق احد المتضائفين بدون الاخر وكلاهما باطل والجواب ان الخالقية
وغيرها من الصفات الاضافية راجعة الى امر واحد هو صفة الايجاد اعنى القيومية وهو
امر حقيقى خارجى لا امر نسبى اعتبارى وهو المسمى فى الاصطلاح بالروح الاعظم اعنى روح
العالم الكبير فان حيوته ووجوده به ويسمى ايضا بالرحمة الواسعة والنور المحمدى صلعم وايجاد و الانه

الفيض

في تحقيق امكان الذاتى والاستعدادى

استدلال المتكلم على زيادة الصفات الاضافية وجواب عنه

والمشية وغيرها وذلك الامر يسمى بالصنع ولا يقال له مصنوع باعتبار انه ليس بما سوى الله
ومصنوع باعتبار انه مخلوق وليس فى مرتبة الذات بل بعدها فالمراتب ثلث مرتبة الخالق
وبعدها مرتبة الصنع والخالقية اعنى كن وبعدها مرتبة المخلوقين اعنى فيكون ولا ريب
ان الصنع اعنى ذلك الامر العينى ليس بزمانى حتى يلزم وجود احد المتضائفين بدون الاخر
ويرد على المتكلم انه لو لم يكن الصفات الاضافية عين الواجب لزم التغير فى الذات تعم وكونه
تعم زمانيا لاتصافه بها فى وقت دون اخر وفى حال دون اخرى فان التغير فى الصفة
يستلزم التغير فى الذات كما تشهد به الاخبار وايضا يلزم كونه تعم عرضا من مقولة الاضافة
لكونه صفة فالامر نسبى اضافى على راى المتكلم وايضا يلزم كونه تعم وجودا ناقصا لا يابى عن جميع
انحاء العدم ومستكملا وممكنا بالامكان الاستعدادى ومركبا من الوجود والعدم
اعلم ان المراد بالمهية ما يتساوى الوجود والعدم بالنسبة اليه ومن ثم قيل ان الوجود
لا مهية له اذ لا معنى لتساوى نسبة الوجود والعدم اليه لانه نقيض العدم **اعلم انه**
قد يورد على القول بكون المكان هو البعد المجرد بانه يلزم منه الخلاء المحال فان الاجسام
الحالة فيه اى عند نقل الصور الاولى ولا تنافى للبعد المجرد لانه من المجردات فيبقى المكان بلا متمكن
وهو معنى الخلاء المحال وربما يجاب بخروج البعد حين وصف المكانية لكونها من مقولة
الاضافة ولا بد فيها من وجود المتضائفين وحيث لا متمكن فلا مكان وبالجملة فالبعد
المجرد ذات وصفه هى المكانية وبعد فناء الاجسام يتوفى انه ويزول وصفه فلا يلزم
الخلاء المحال لكون ما قام الدليل على استحالته هو المكان الخالى عن المتمكن قيل وهنا
دليل مستقل على امتناع الخلاء غير ما ذكره القوم فيها ان المكان ما من شانه ان يحصل
فيه المتمكن لا ما يكون فيه المتمكن بالفعل وهذا المعنى حاصل حال وجود المتمكن وعدمه
ولا تم ان المكان من المتضايف **اعلم** ان الحلول فى الشىء غير الحصول فيه فالاول
يستعمل فى الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها والصورة بالنسبة الى المادة والثانى فى

في بيان المراد بالمهية

فى الايراد على القول بكون المكان هو البعد المجرد والجواب عنه

فى تحقيق ان الحلول فى الشىء غير الحصول فيه

المتمكن بالنسبة الى المكان وبتقرير كان في الاتحاد في الاشارة الحسية بمعنى كون الاشارة
الى الحال عين الاشارة الى محله وبالعكس والاشارة الى المكان عين الاشارة الى المتمكن
وبالعكس على القول بكون المكان هو البعد المجرد فانه ح ينطبق المكان على المتمكن ويلاقيه
بجملته ويغيرهما ان في ان الحال لا قوام له ولا وجود بدون محل خاص فهو ملزوم لمحل خاص
وينعدم بانعدامه بخلاف المتمكن فانه يستلزم لمكان ما ويجوز تبدل الامكنة عليه بلا تغير
في ذاته **واعلم** ان المراد بالتداخل المحال هو دخول جسم في جسم بلا زيادة في حجم المدخول
فيه والدليل على امتناعه هو استلزام عدم كون الكل اعظم من الجزء والتداخل في الجواهر
محال مطلقا سواء كان المتداخلان ذا حجم اولا بان يكون احدهما خاصة ذا حجم او لا يكون
لشيء منهما حجم كالجزء الذي لا يتجزى فانه تداخل في مثله او في جسم واما في الاعراض فيجوز اذا لم
يكن للعرض حجم اصلا كالنقطة او كان له حجم في بعض الجهات كالخط والسطح فيكون
مجوزا للتداخل في الجهة التي لا حجم لها دون ما لها حجم ثم ان استعمال لفظ الحلول في حصول
الجسم في المكان كما وقع في التجريد محمول على التجوز **وما استدل** به على كون المكان هو السطح على
مراتب **احدها** ما يدل على بطلان كونه بعدا فاذا بطل ثبت كونه سطحا وهو الدليل الاول
والثلثة الاخر دالة على كونه سطحا اصالة وابتداء ومبنى هذه الثلثة على كون البعد المجرد
مماثلا للبعد المادي فيجب اتحادهما في الحكم لاتحاد حكم الامثال وما اورده الامام على كون
المكان سطحا يحتمل ان يكون ايضا مبتنيا على اتحاد البعدين في الحكم لتماثلهما وحاصله
انه لو جاز تداخل البعد المجرد في المادي جاز تداخل المادي في مثله فيكون شخص واحد بالحس
شخصان وح لا يرد عليه ما اورده القوشجي بل جوابه منع المماثلة بين البعدين المجرد والمادي
وبذلك يجاب عن الوجوه الثلثة السابقة واذا تقرر ايراد الامام على ما هو ظاهره مما اورده
عليه القوشجي **قوله** ولان جميع الامكنة الغير المتناهية ثم هذا الوجه بناء على جعل
جميع الامكنة شيئا واحدا يحتاج الى مكان فيلزم ان يكون مكانه خارجا عنه داخلا

في بيان المراد بالتداخل المحال و الدليل على امتناعه

بحجم ذا

في كون الكلام في الكلام في كون المكان هو السطح وما يلزم منه وما يرد ويجاب مشبعا مفصلا

فيه والوجه

فيه والوجه الاول مبني على اخذ كل مكان منفردا فيلزم فيه الترتيب والتسلسل **قوله** وملزوم منافي
الشيء مناف لذلك الشيء توضيحه ان البعد المجرد لازم للجسم لعدم خلوه عن المكان والمفروض
ان هذا البعد مناف للانتقال غير قابل للحركة فبينهما تناقض وتضاد فلا يجتمعان ومن المعلوم
امتناع انفكاك الملزوم عن لازمه فاذا تحرك الجسم وانتقل من مكان الى مكان فاما ان يكون في
المكان فيلزم اجتماع الضدين اعني البعد والانتقال واما ان لا يكون فيه فيلزم انفكاك الملزوم
عن اللازم وكلاهما محال فلا بد ان لا يمكن انتقال الجسم اصلا والجواب ان الجسم ملزوم لمكان ما
لا لخصوص مكان فلا يلزم اجتماع الضدين عند تحرك الجسم لجواز انفكاكه عن خصوص المكان ويمكن
ان يقرر الدليل بانه ان لم يكن البعد المجرد قابلا للحركة يلزم عدم قبول الجسم لها لانه مماثل للبعد
المادي الحال في الجسم وحكم الامثال واحد والمفروض عدم قبول البعد المجرد لها فكذا المادي
والجواب منع المماثلة واما ما اجاب عنه القوشجي ففيه ان حاصل الدليل انه لو امكن الانتقال
للبعد المجرد لجاز التسلسل لكن التالي غير جائز لما تقدم مثله فيفرض فعلية الحركة للبعد
حتى يلزم فعلية التسلسل فانه لازم والظاهر من الدليل ان اللازم على تقدير ان يكون
للبعد حركة هو فعلية التسلسل وهو فاسد بل التالي هو جوازه فاذا امتنع امتنع المقدم
فتدبر وبالجملة فالمراد انه لو كان البعد المجرد قابلا للحركة لامكن انتقاله من مكان الى مكان ولو امكن
ذلك لزم امكان ان يكون له مكان ولمكانه مكان الى غير النهاية لان الغرض اقتضاء المكان في
البعد المجرد سواء في ذلك مكان نفس ذلك البعد وغيره ومن المعلوم ان متعلق الامكان يجب ان
يكون جائز الوقوع غير ممتنع وقد وقع مما نفي التسلسل اي فرد من افراده وهو ان يكون للمكان
مكان وهكذا والمحال لا يكون متعلق الامكان فلو صح التالي في هذه القضية لزم امكان المحال
وامكان المحال محال فكون المكان ذا مكان محال فكذا المقدم وهو امكان الانتقال وقبول الحركة
ثم المستفاد من الجواب عن الوجوه الثلثة ابتناؤها على اتحاد الامثال فوجه الاعتراض الاول انه
لو كان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم ايضا كذلك لانه ملزوم البعد المنافي لقبول الحركة اعني البعد

المادي الحال في الجسم وانما كان منافيا له مع ان المفروض في الكلام واللازم منافات البعد المجرد
له لان المفروض مماثلته له فيكون البعد المادي ايضا منافيا له وملزوم منافي الشيء مناف لذلك
الشيء كما مر مبينا . وعلى ما بينا الدليل ولا احاجة الى حذ لما تلخيص فيه ويكون من البعد لمنافي الحركة
البعد المجرد كما مر والجواب ح هو ما مر لا ما ذكر في الشرح **قوله تع** كن فيكون دال على الحركة الجوهري لان
صيغة المضارع للتجدد **الامكان** ليس علة للحاجة الى المؤثر لانه صفة والصفة تابعة ومتاخرة
عن الموصوف فلا تكون علة له بل العلة هي الافتقار الذاتي والامكان ثابت للممكن في محل العقل
لان الخارج لعدم امتياز الماهية عن الوجود بل هي عينه فلا تعرض صفة به **اعلم** ان نقيض
العدم بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير هو الوجود وكل شيء سوى الوجود مضوا منافيا في العدم
بالوجود لا بذاته بل كل ما سوى الوجود يجامع العدم ونقيض كل شيء رفعه فكل من الوجود والعدم
نقيض بالذات للاخر وغيرهما ليس نقيضا بالذات لهما بل يجامعهما فظهر ان الوجود عين واجب الوجود
وحقيقته لان الذي ينافي العدم ذاته بذاته لا يراد بالوجود مفهومه بل ما ينافي العدم ويطارده بذاته
وبما ذكرنا يثبت احدية الواجب اي نفي التركيب عنه ووحدانيته اي نفي الشريك له اما الاول فلانه
مع التركيب لا يكون ذاته بذاته منافيا للعدم ولا يكون الوجود مقتضى ذاته بل يكون في حد ذاته
خاليا عن الوجود مفتقرا اليه فيكون ممكنا مسبوقا بالعدم الذاتي لتركبه من الوجود وغيره
الذي يجامع العدم ولا يقتضي الوجود بذاته واما الثاني فلانه مع فرض تعدد الواجب يجب ان يكون
كل منهما وجودا صرفا لما عرفت من انه الذي ينافي العدم بالذات فيكون كل منهما فاقدا لوجود
حقيقته
الاخر ويلزم منه التركيب في الواجب من وجوده وعدم وجود الاخر فلا يكون ذاته صرف الوجود و
واذا ثبت ان واجب الوجود صرف الوجود ومحضه يثبت علمه وقدرته وسائر صفاته الجمالية والجلالية
لان الوجود منبع كل خير وشرافة ويثبت ايضا عدم حدوث الصفات الاضافية والا لزم كونها
بالامكان للواجب **قيل** ان كون العالم مصنوعا علة لكون الواجب صانعا له اي لهذا الوجود
شاملا له
الرابطي اي الصفة الاضافية وهو الصانعية والعلية فيكون الواجب معلولا في صفة الا

فان قوله تعالى كن فيكون دال على الحركة الجوهري

قوله الامكان ليس علة الحاجة الى المؤثر بل العلة هي الافتقار الذاتي

في ان الوجود والعدم نقيضان بالذات فيثبت احديه الواجب وصفاته الجلالية والجمالية وعدم حدوث الصفات الاضافية

في كيفية دلالة المصنوع على العلم بالصانع او بالعكس واثبات الواجب الوجود بهذا المسلك مشبعا مفصلا

مع

مع ان الصانعية والمصنوعية متضايفتان والمتضايفان متكافئان في الوجود لا يتقدم احدهما
على الاخر ولا يكون احدهما علة والاخر معلولا ولو سلم عدم التكافؤ فلا ريب ان كونه صانعا علة
لمصنوعية العالم دون العكس وربما يقال ان كون العالم مصنوعا علة لكونه صانعا وفيه ان
العكس اولى ومع ذلك يمكن كونهما معلولي ثالث هو ذات الواجب **وربما يقال** الاستدلال على
الموجود اي هذه الطبيعة وهو كونه مشتملا على فرد ممكن على حالة اخرى لها وهو كونه مشتملا
على فرد واجب والاول علة للثاني وفيه ان الامر بالعكس فان اشتماله على فرد واجب علة لاشتماله
على فرد ممكن نعم العلم بالثاني موقوف على العلم بالاول والصواب ان يقال كونه مشتملا على فرد
ممكن محتاج علة لكونه مشتملا على فرد واجب محتاج اليه فيستدل باحتياج فرد منه الى العلة على اشتماله
على فرد غني محتاج اليه وفيه ايضا ان اشتماله على الفرد الواجب علة لاشتماله على فرد ممكن ولو لا
اشتماله على الثاني لم يشتمل على الاول فالاول متاخر عن الثاني فكيف يكون علة له **وربما يستدل**
من نفس مفهوم الوجود بتقريب ان ما ينتزع منه هذا المفهوم بذاته لذاته مع قطع النظر عن جميع
الاعتبارات والخارج هو الواجب وان انتزاعه من غيره بواسطة خارج عن الذات فمناط موجودية
الواجب وكونه فردا ومصداقا لمفهوم الوجود والموجود هو نفس ذاته وخصوصيته دون
غيره فان مناط موجوديته وفرديته لذلك المفهوم ما هو خارج عن ذاته وهو ملاحظة علته
من ملاحظة نفس هذا المفهوم يعلم اشتماله على فرد واجب اذ لو لا اشتماله على ما له الوجود بنفسه
لم يكن اشتماله على ما له الوجود لا لذاته اعني ما ليس له الوجود بنفسه فان ما بالغير لا بد ان يستند
الى ما بالذات وبالجملة ما يتصف بشيء لا لذاته وبواسطة غيره يكون فاقدا له في حد ذاته و
انما الوصف حقيقة لما يتصف به بنفسه كالاسود فان المتصف حقيقة به هو نفس السواد
والجسم انما يتصف به بالعرض لم يتصف به حقيقة فالموصوف ما يتصف به بذاته لم يمكن ان
يتصف به غيره مما ليس له ذلك بنفسه وكذلك حال الوجود بالنظر الى الممكن فانه في حد ذاته
هالك لا يمكن ان يتصف بالوجود الا بواسطة ما هو موجود حقيقة بذاته وكون وجود الممكن

لا للذات بل بامر خارج عنه ضروري واتفاقي بين العقلاء فظهر ان من ملاحظة نفس مفهوم الوجوب
والموجود وتصوره يعلم وجود الواجب وهذا معنى ما قيل اقرب الاثبات الى الفهم ما يستدل
فيه باللوازم المنتزعة من حاق الذات اي خصوصها ومن ثم قيل ان نظرية التصديقات انما
هو من عدم تصور الاطراف كما هو حقه وبعد تصورها بحقيقتها يصير الحكم بديهيا و
اعلم ان المراد بالموجود بما هو موجود هو نفس الوجود من دون ملاحظة خصوصيات الافراد
كما ان المراد بالواحد بما هو واحد هو نفس الوحدة من غير نظر الى موصوف واعلم ان المراد
بالاتصاف هو الوجود الرابطي اعني كونه موجودا مثلا وكما يثبت للغير وجود رابطي
ثبوت الوجود لغيره ووجوده الرابطي عين وجوده في نفسه قال الاغا الايراد على ما ذكره
بعض معاصريه من ان طبيعة الوجوب نعت للوجود اما اولا انه قيل انما جعل المقوم الوجه
كيفا للنسبة فبادي الرأي واول النظر اعلم ان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون من جهة
الفاعل ولا من جهة نفس النوع لان نسبة الفاعل والماهية الى جميع الافراد على السواء وانما
التعدد والتكثر من جهة المادة واستعداداتها فالكم والشكل وغير ذلك من عوارض المادة
ولواحقها فالاستعداد الخاص للمادة يقتضي شكلا معينا وكما معينا وغير ذلك اعلم ان
الماهية النوعية من حيث هي ليست زمانية بل دهرية لا تغير فيها والدهر هو حيثية الثبات
وعدم التغير كما ان الزمان هو جهة التغير يعني من حيث هي لا تغير فيها وانما تغيرها بالنسبة
الى الافراد وباعتبار اتصافها بالعوارض الشخصية فهي زمانية من هذه الجهة لان الزمان
مقدار الحركة وهي تحركت في الكم والكيف ونحوهما او في الجوهر ايضا فهي متغيرة متبدلة من حال
الى حال خارجة من القوة الى الفعل ومعنى زمانيتها هو حركتها وخروجها من القوة الى
الفعل واتصافها بالعوارض بعد العوارض قال ملا عبد الرزاق في حاشية الخفري
ان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان لا بحسب الذات فان
الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن الافراد والتعدد كل منها في جزء

من اجزاء

في ايراد الاغا على ان طبيعة الوجوب نعت للوجود

فان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان لا بحسب الذات مفصلا

من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية
ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتأخرة
قال في حاشية الكتاب اعلم ان الدهر عبارة عن نسبة المتغير الى الثابت كما ان الزمان عبارة
عن نسبة المتغير الى المتغير كذا افاده الوالد المحقق والمحصل هو اعتبار وجود الشيء في الخارج مع قطع
النظر عن ملاحظته مع حادث من الحوادث او وضع من الاوضاع بالتقدم والتاخر او المعية
وان كان مع واحد منها كذلك في الواقع كما ان الزمان عبارة عن اعتبار وجود الشيء
من حيث هو ملحوظ مع شيء من تلك الاعتبارات لكونه مع هذه الدورة او قبلها او بعدها
ومع ذلك الحادث او قبله او بعده انتهى يعني ان الطبيعة النوعية لما كان بحسب الذات امرا
ثابتا واحدا لا يمكن ان يكون علة ومعلولا والا لزم التقدم على النفس واحتياج الشيء
الى نفسه واما بحسب الزمان فلما كانت متغيرة متحركة خارجة من القوة الى الفعل فيمكن
ان يكون في ضمن فرد معدة لوجودها في ضمن فرد اخر بمعنى ان تعد المادة لقبول صورة
اخرى لاتصافها بعوارض مشخصة اخرى اليها كما ان الاب مثلا يصير معدا لصيرورة النطفة
انسانا اعلم ان العلم بمعنى الصورة عبارة عن حصول الشيء لغيره ووجوده في نفسه
غير وجوده لغيره والعلم بمعنى الحضور عين وجود الشيء لنفسه وحصول المعلوم لغيره فيه
عين حصوله لنفسه ووجوده في نفسه عين حصوله لغيره لا غيره كالعلم الزيد فالعلم الحضوري
عين وجود المعلوم وحضوره بذاته لا بصورته لدى العالم ونفس ارتباط المعلول بالعلة
هو علم العلة بالمعلول كما انه عين وجوده ووجود المعلول لعلته وحصوله لها وحضوره
عنده عين وجوده في نفسه وهذا هو العلم الحضوري وهو اقوى واشد في باب العلم
اي من جهة الظهور والانكشاف للعالم من العلم الحصولي لان حصول المعلوم ووجوده
للعالم في العلم الحصولي غير وجوده في نفسه لان حصوله للعالم بصورته كما لا يخفى وفي
العلم الحضوري وجود المعلوم للعالم عين وجوده في نفسه كما عرفت فهو عين الحضور للعالم

ووجوده نفس الحضور لمراد وجود المعلول عين الارتباط بعلته وبالجملة فالمعلوم بالذات بالعلم
الحضوري عين الموجود الخارجي والمعلوم بالذات في العلم الحصولي هو صورة الموجود الخارجي
وهو معلوم بالعرض ولا ريب ان المعلوم بذاته اقوى من المعلوم بصورته والى هذا اشار
في شرح الاشارات بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء لقابله انتهى ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان العلم هو حصول المعلوم
وحضوره بذاته او بصورته عند العالم كان ذلك في الفاعل اشد من القابل فعلم المجرد بذاته
اقوى من علمه بما سوى ذاته وعلمه بصورة شيء اقوى من العلم بذلك الشيء **اعلم** ان
المعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدركه
ولا تغاير الا بالاعتبار كما في علمنا بافعالنا والمعقول الانفعالي ما يكون جهة وجوده مغايرة لجهة
حضوره لمدركه كما في علمنا بغير افعالنا والعلم قد يكون من جهة الحلول وقد يكون من
جهة الصدور **واعلم** ان العلم الحضوري عين المعلوم بالذات والتغاير بينهما اعتباري فان الموجود
الخارجي من حيث وجوده في نفسه معلوم ومن حيث وجوده للعالم به اي الوجود الاضافي
علم وكذا الصورة الحاصلة في الذهن علم ومعلوم بالذات باعتبارين مع الاتحاد ذاتا
فاعتبارها في نفسها ومن حيث حصولها للعالم معلوم بالذات ومن حيث مطابقتها للموجود
الخارجي مثلا علم وكذلك يختلف العلم والعالم والمعلوم بالاعتبار في علم المجرد بذاته فباعتبار
وجوده في نفسه معلوم وباعتبار حضوره وانكشافه لنفسه علم وباعتبار حضوره ذاته وانكشافه
له عالم **الامكان الذاتي** جواز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الذات بلا ملاحظة شيء خارج
عنها والامكان الوقوعي هو جواز الوجود والعدم بالنظر الى الخارج عن الذات من اجتماع
جميع اسباب الوجود وشرايطه او عدم بعضها فعلى الاول يجب الوجود وعلى الثاني يمتنع فالامكان
الوقوعي ملزوم للوجوب بالغير والامتناع بالغير والمراد بالواقع الخارج عن الذات فيكون الشيء في الواقع
اما موجودا او لا اي في الخارج عن الذات وبالنظر الى الاسباب **الواحد بالعدد** هو مبدء العدد

في تحقيق امكان الذاتي والوقوعي وما يتعلق به

فيما يتعلق بباب التوحيد

اى ماتركب

اى ماتركب منها العدد وهو ما يكون محدودا واحدا خاص ويكون له ثان من جنسه ويكون
كل منهما موجودا مستقلا فيكون كل منهما فاقدا لوجود الاخر والواحد بالعدد بهذا المعنى محال على
الله تعالى ومن ثم كفر من قال ان الله ثالث ثلثة اي تركب لثلثة منه ومن غيره سبحانه تعالى
قال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية فافهم **اعلم** ان من جملة معاني قولهم وهو الكل
في وحدته ان جميع اوصافه ونعوته موجودة بوجود واحد وذاته الاحدية عين الصفات الكثيرة
الكمالية فتلك الصفات متغايرة مفهوما مع وحدة مصداقها من كل وجه فالعالم الربوبي عظيم جدا
ومن جملة معانيه ان جميع الخيرات والكمالات التي في الموجودات موجودة فيه تعالى على وجه اشرف
واكمل **والمراد بوحدة الوجود** ان وجودات الممكنات ليست مستقلة اي مباينة لوجود
الواجب تعالى بينونة عزلة بان يكون تعالى فاقدا لوجوداتها والممكنات فاقدة لوجوده تعالى
والالزم التركيب في ذاته تعالى من حيثية الوجود وحيثية سلب كل وجود ممكن ويلزم ايضا
كون وجود الواجب تعالى ناقصا محدودا لفقده وجودات الممكنات بل وجوده تعالى عام شامل
لجميع الوجودات على وجه اشرف غير محصور ووجودات الممكنات فاقدة لوجوده تعالى والبينونة
بين وجوده ووجوداتها بينونة صفة لا عزلة فحاصل وحدة الوجود ان وجودات الممكنات
فايضة منه واشعة نوره وعكوس وجوده اي لا استقلال لها ولا شيئية ولا سنخية ولا مشابهة
ولا مشاركة ولو كانت البينونة بينونة عزلة لزم السنخية والمشابهة والشيئية والاشيئية
الممكنات باعتبار الماهية لا الوجود **والمراد بالنفس** ما يكون له جنود وخوادم كالنفس النباتية
فان من جنوده القوة الغاذية والنامية ونحوها **والمراد بالطبيعة** ما لا يكون كذلك بل يكون
فعله بنفسه كالطبيعة النارية وادنى مراتب الحس هو القوة اللامسة واعلاها الوهم والوهم
هو المدرك للمعاني المضافة الى الجزئيات كانسانية زيد وعمرو ونحوهما فاذا ارتفع الاضافة
دخل في ادراك العقل واذا تجاوز الحس عن مرتبة الوهم دخل في مرتبة العقل والحس
ربما صار قويا بحيث يصير نوعا خاصا ذا اتباع وجنود

في بيان المراد بوحدة الوجود

في بيان المراد بالنفس

في بيان المراد بالطبيعة

[illegible] ۳۶۸

سعید [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب [illegible]

هذا بسم الله الرحمن الرحيم الكتاب [illegible] البدر الباهر

الحمد لله الكبير المتعال والشكر للحق الكريم ذو الجلال الذي لا فناء لعزه ولا زوال
ولم يلد ولم يولد ولا يعتريه الحال له صفة جلال وكمال لا يحاول ولا يحال صانع لا على
لو لا امثال خالق بان في كل حال وعن النقائص خال سميع ذي معال لو لا
قادر على سواه عال قديم غير جسيم ذي عز وجلال مشعر من عظمته الجبال لا ظالم
ضال عادل لا يعتريه الملال اعظم الجبارين في موضع النكال وبالجملة المنزه
عن مجانسة مخلوقاته والدال على ذاته بذاته قريب من خواطر الظنون وبعيد عن ملاحظة
العيون والصلوة المتواترات المتكاثرات في اناء الليل واطراف النهار على حبيب الله
ورسوله واله الاطهار وعلى مبغضيهم واعدائهم لعنة الله الواحد القهار وبعد
الخالق الجبار وعلى الاشرار النار [illegible] فيقول [illegible] في الخطبة [illegible]
ملاحتها ومذنبنا الذي في صلاح الدين محمد حسين بن محمد علي بن محمد باقر بن محمد
الامين وقانا الله من السجين بمحمد واله الطاهرين اني قد صحبت [illegible]
عشر كتابا من ابي السابق الذكر بعد ارتحاله الى دار البقاء في مدة مديدة [illegible]
مطالبه وشكر مساعيه واجزل خلع دواعيه واشياء والده وولده [illegible] والصوة
امامه وكلاهما حكم [illegible] وهيئته [illegible] الكتب
اقل طويل [illegible] فيها هذا الكتاب المستطاب [illegible]
اقربه بالنفع والصواب في تفسير بعض ايات قصص الانبياء والهيئة وشرح بعض الاخبار
المعضلة وحاشية على بعض كتب المعاني [illegible] اربع مجلدات

بنوع علامة الثاني

الاول

الاول في التفسير [illegible] في [illegible] في شرح بعض الاخبار [illegible] في المعاني والبيان
والجمع [illegible] المصنفات [illegible] على صعب [illegible] بواسطة [illegible]
المونة وعدم [illegible] اللائمة [illegible] المعاش [illegible]
الهواء كالخفاش [illegible] الانطماس [illegible] الاندراس [illegible] الاشتهار بين الناس
فشكر الله مساعيه واجزل خلع دواعيه ولقد سميته بالبدر الباهر [illegible]
[illegible] وتفسير بعض الايات الواردة في بعض الانبياء [illegible] كان الناس
واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس
فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين
امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه الاية [illegible] ان المراد كان الناس امة واحدة [illegible]
على مذهب واحد فاختلفوا فبعث الله الانبياء [illegible] على دين [illegible]
كانوا على الكفر [illegible] كانوا كفارا بين ادم ونوح وقيل [illegible] نوح [illegible]
ابراهيم النبيين [illegible] كل نبي وقال [illegible] كانوا على الحق [illegible]
كانوا بين ادم ونوح على شريعة واحدة فاختلفوا بعد ذلك وقيل [illegible] نوح
فالمعنى كانوا امة واحدة فاختلفوا فبعث الله الانبياء وقيل ان المراد [illegible] على الحق
[illegible] فبعث الله النبيين [illegible] كانوا قبل
نوح امة واحدة على فطرة الله [illegible] وعلى هذا فالمعنى انهم كانوا
[illegible] فبعث الله النبيين بالشرائع [illegible]
تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين [illegible]
ان المراد [illegible] امة واحدة [illegible] على الاسلام [illegible] مسلمين [illegible] ان المراد [illegible]

كانوا امة واحدة فبعث الله النبيين ليتخذ عليهم الحجة وظاهره ان المراد بجعلهم امة واحدة
انهم كانوا جميعا على الشرايع والضلالة لو لم يبعث الله لهم ذلك ولكن بعث الله النبيين
ليتخذ عليهم الحجة فاسئل بعضهم قوله ثم فردوا ايديهم في افواههم اي عضوا على اصابعهم
من شدة الغيظ وجعلوا ايديهم في افواه الانبياء تكذيبا لهم اي اشاروا بايديهم الى
افواه الرسل تكذيبا لهم او وضعوا ايديهم على افواههم ومن بين ذلك الى الرسل ان اسكتوا
والضميران كلاهما الى الرسل اي اخذوا ايدي الرسل فوضعوها على افواههم ليسكتوا
فكفوا عنهم لما اسوا انهم هذا كله اذا حمل معنى الايدي والافواه على الحقيقة ومن حملها
على المجاز فقيل المراد بالايدي ما نطقت به الرسل من الحجج اي فردوا الحجج من حيث جاءت
لانها تخرج من الافواه ومثله من الوجوه روي انه قال اعرابي لرسول الله عليه السلام
يا نبي الله قال لست نبي الله ولكني نبي الله قال الجوهري نبأت على القوم اذا طلعت
عليهم ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه قال وهذا المعنى اراد الاعرابي
بقوله يا نبي الله لانه خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز لانه ليس من لغة قريش وقيل
ان النبي مشتق من النبوة وهي النجا المرتفع روي ان الانبياء مائة الف واربعة وعشرون
الفا وروي ثمانية الاف والمرسلون منهم ثلثمائة وثلثة عشر واولو العزم منهم خمسة
نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد قال الراوي قلت ما معنى اولي العزم قال بعثوا الى
شرق الارض وغربها جنها وانسها وهذا يدل على ان موسى وعيسى كانا مبعوثين الى كافة
الخلق وينافيه بعض الاخبار وروي انهم سموا باولي العزم لانهم كانوا اصحاب
الشرايع والعزايم وذلك ان كل نبي كان على شريعة نوح ومنهاجه وتابعا لكتابه الى زمن
ابراهيم وكل نبي كان في ايام ابراهيم وبعده كان على شريعة ابراهيم ومنهاجه وتابعا لكتابه

الى ايام عيسى وكل نبي كان في ايام عيسى وبعده كان على منهاج عيسى وتابعا لكتابه الى
زمن نبينا محمد وروي ان الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث
خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشرين صحيفة وانزل التورية والانجيل
والزبور والفرقان وبعض العامة وافق في ذلك وذهب بعضهم الى انهم ستة نوح وابراهيم
واسحق ويعقوب ويوسف وايوب وقيل هم الذين امروا بالجهاد وقيل هم اربعة ابراهيم
ونوح وهود ومحمد ولا عبرة باقوالهم بعد ورود النصوص المعتبرة بالاول وذكر في
سبب الخمسة اولي العزم انهم سبقوا الانبياء الى الاقرار بالله واقروا بكل نبي كان قبلهم
وبعدهم وعزموا على الصبر مع التكذيب والاذى روي انه كان ما بين ادم ونوح انبياء مستخفين
ولذلك خفي ذكرهم في القران فلم يسموا كما سمي من استعلن وهو قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم
ورسلا لم نقصصهم يعني لم يسم المستخفين وروي ان العرب من الانبياء خمسة هود و
صالح واسمعيل وشعيب ومحمد وروي انهم اربعة باسقاط اسمعيل والاول اصح والله اعلم
انه قيل تعدم الفرق بين الرسول والنبي والملك هو الفرق فمنهم من قال ان الرسول من يجيء
الى المجرد الكتاب المنزل عليه والنبي من لم ينزل عليه كتاب وانما يدعو الى كتاب من قبله
ومنهم من قال ان من كان صاحب المعجز وصاحب الكتاب ونسخ شرع من قبله فهو
الرسول ومن لم يكن مستجمعا لهذه الخصال فهو نبي ومنهم من قال ان من جاء اليه الملك ظاهرا
وامره بدعوة الخلق فهو الرسول ومن لم يكن كذلك بل يرى في النوم فهو النبي والاخير هو
صريح الاخبار الكثيرة وعلى الثاني يلزم انحصار الرسول في اولي العزم روي ان الانبياء
على اربع طبقات فنبي منبأ في نفسه لا يعدو غيرها ونبي يرى في النوم ويسمع الصوت
ولا يعاين في اليقظة ولم يبعث الى احد وعليه امام مثل ما كان ابراهيم على لوط ونبي

يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين الملك وقد ارسل السبط اثنا عشر نبيا وكثروا كتب
ومنهم من يرى في نومه ويسمع الصوت ويعاين الملك في اليقظة وهو امام مثل اولى العزم
وقد كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال اني جاعلك للناس اماما وروي انه كان
لسان آدم العربية وهو لسان اهل الجنة فلما عصى ربه ابدله بالجنة الارض وبالعربية السريانية
وملك من الانبياء ملوك يوسف وداود وسليمان وملك الدنيا مؤمنان وكافران
فالمؤمنان ذو القرنين وسليمان واما الكافران نمرود وبخت النصر وروي انه قد دفن
على لواء [illegible] سبعين نبيا [illegible] اما علمنا انه موضع بيت ادريس النبي
الذي كان يخيط فيه ومنه سار ابراهيم الى اليمن بالعمالقة ومنه سار داود الى جالوت
وان فيه لصخرة خضراء فيها مثال كل نبي ومن تحت تلك الصخرة اخذت طينة كل نبي
وانه لمناخ الراكب قبل [illegible] الراكب قال الخضر وروي عن بعض الاخبار ان رجلا سأل الله
رزقا طيبا فقال له الله [illegible] هيهات هيهات هذا قوت الانبياء ولكن سل ربك
رزقا لا يعذبك عليه يوم القيامة وهذا يدل على ان المعصومين لا يأكلون الحرام الواقعي
وان الحلال الواقعي قلما يحصل للانسان وروي انما بعث الله نبيا الا صاحب مرة سوداء
صافية بيان لما كان صاحب هذه المرة [illegible] الحذق والفطانة والحفظ لكن قد يهيج
الخيارات الفاسدة والجبن والغضب والطيش ولذا وصفها بالصافية اي صافية
غالبا عن هذه الامور والتي تكون فيه غالبة من استولى عليه هذه المرة من الاخلاط الرديئة
وروي ان الله تعالى احب لانبيائه من الاعمال الحرث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر
السماء وروي انه كان النبي من الانبياء ليبتلى بالجوع حتى يموت جوعا وان كان النبي من
الانبياء ليبتلى بالعطش حتى يموت عطشا وان كان النبي من الانبياء ليبتلى بالعراء

يموت

حتى يموت عريانا وان كان النبي من الانبياء ليبتلى بالسقم والامراض حتى تتلفه وانه
كان النبي من الانبياء ليأتي قومه فيقوم فيهم يأمرهم بطاعة الله ويدعوهم الى وحدانيته وما معه مبلغة
نفر [illegible] من كلامه ولا يسمعون اليه حتى يقتلوه وانما يبتلي الله تعالى عباده على قدر منازلهم عنده
وروي انه ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت وروي انه من اخلاق الانبياء التنظف
والطيب وحلق الشعر وكثرة الطروقة وقال امير المؤمنين ع عشاء الانبياء بعد العتمة
وروي انه ما من نبي الا وقد دعا لاكل الشعير وبارك عليه وما دخل جوفا الا واخرج
كل داء فيه وهو قوت الانبياء وطعام الابرار ابى الله ان يجعل قوت انبيائه الا شعيرا
وروي ان الانبياء لا يتجاوزون عن ثلث امور وكذا من دونهم الطيرة والحسد والتفكر
في الوسوسة في الخلق قال الصدوق قده معنى الطيرة في هذا الموضع هو ان يتطير منهم
قومهم فاما هم ع فلا يتطيرون وذلك كما قال الله تعالى عن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن
معك قال طائركم عند الله وكما قال آخرون لانبيائهم انا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم
الآية واما الحسد فهذا الموضع هو ان يحسدوا لا انهم يحسدون غيرهم كما قال الله تعالى
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الخ واما التفكر
في الوسوسة في الخلق فهو بلواهم ع باهل الوسوسة لا غير ذلك كما قال الله تعالى حكاية عن الوليد
بن المغيرة المخزومي انه فكر وقدر فقتل كيف قدر يعني قال للقرآن ان هذا الا سحر يؤثر
ان هذا الا قول البشر وفي رواية زيادة قوله لكن المؤمن لا يظهر الحسد ويمكن ان يكون
المراد بالحسد ما يعم الغبطة ومن الطيرة ما يعم عدم اظهارها لئلا يعيبه والطيرة هي
التشاؤم بالشيء وانفعال النفس مما يراه او يسمعه مما يتشاءم به ولا دليل على انه لا يجوز ذلك
على الانبياء والمراد بالتفكر في الوسوسة في الخلق فيما يحصل في نفس الانسان من الوسواس

في حقائق الاشياء وكيفية خلقها وخلق اعمال العباد والتفكر في الحكمة في خلق بعض الشرور
في العالم من غير اسفه او في النفس وحصول الشك بسببها ويحتمل ان يكون المراد بما يحقق
المخلوقات وبالتفكر في الوسواس التفكر وحديث النفس بعيوبهم ونقص احوالهم
قوله لهم واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد
ويسفك الدماء هذا تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها
او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة
التي بهرت تلك المفاسد واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم وليس باعتراض على
الله ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك وانما عرفوا
ذلك باخبار من الله او تلق من اللوح المحفوظ او استنباط عما ركز في عقولهم ان العصمة
من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الآخر قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال
مقررة للاشكال وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار امره شهوية
وغضبية تؤديان الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة
ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي
الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم بما يتوقع منها
سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت
مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف
ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط
الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من
الاستخلاف واليه اشار تعالى بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون والتسبيح تبعيد الله

قال السخاوي الخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والهاء للمبالغة

اجمالا

عن

عن السوء وكذلك التقديس وبحمدك في موضع الحال اي ملتبسين بحمدك على ما الهمتنا معرفتك
ووفقتنا لتسبيحك وعلم آدم الاسماء كلها اما بخلق علم ضروري بها فيه او القاء في روعه
ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح ليتسلسل والمراد بالاسماء ما يكون علامة للشيء ودليلا
الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال والمعنى انه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة وقوى
متباينة مستعدا لادراك انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات و
الموهومات والهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها واسمائها واصول العلم وقوانين
الصناعات وكيفية آلاتها ثم عرضهم على الملائكة الضمير للمسميات المدلول عليها ضمنا فقال
انبئوني باسماء هؤلاء تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن امر الخلافة فان التصرف والتدبير
قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات محال وليس بتكليف ليكون
تكليفا بالمحال ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم
لا يليق بالحكيم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا اعتراف بالعجز والقصور واشعار
بان سؤالهم كان استفسارا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما
تبدون وما كنتم تكتمون استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه ابسط ليكون
كالحجة اي يعلم ما خفي عليهم من امور السموات والارض وما ظهر لهم من الاحوال الظاهرة و
الباطنة وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الاولى وهو ان يتثبتوا الى ان يبين لهم وجه
الحكمة في خلقهم وقيل ما تبدون قولهم اتجعل فيها وما تكتمون استبطانهم انهم احقاء
بالخلافة وانه تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم وقيل ما اظهروا من الطاعة واسروا من
المعصية سؤال لم سمي آدم آدم قلت لانه خلق من اديم الارض واديم الارض وجهها او
اشتق من الادمة بمعنى السمرة لانه كان اسمر اللون وقيل من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة

وقيل من الادم بمعنى الالفة والاتفاق روي ان ادم خلق من جميع انواع الطين ولو خلق
من طين واحد لما عرف الناس بعضهم بعضا وكانوا على صورة واحدة وقال منبه
ادم من كل التراب فمنه ابيض ومنه اخضر ومنه اشقر ومنه اغبر ومنه احمر ومنه ازرق ومنه عذب
ومنه ملح ومنه خشن ومنه لين ومنه صعب فلذلك صار الناس فيهم لين وفيهم خشن وفيهم
ابيض وفيهم اصفر واحمر واصهب واسود على الوان التراب روي ان الله تعالى ابعد الملائكة
من حول العرش لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الاية مسيرة خمسمائة عام فلاذوا
بالعرش واشاروا بالاصابع فنظر الرب تعالى اليهم ونزلت الرحمة فوضع لهم البيت
المعمور وقال طوفوا به ودعوا العرش فانه لي رضا فطافوا به وهو البيت الذي يدخله
كل يوم سبعون الف ملك لا يعودون اليه ابدا فوضع البيت المعمور توبة لاهل السماء
ووضع الكعبة توبة لاهل الارض روي ان سقفه لا يوقر حمرا وانما طينة الرجل روي
انه ليس في الابليس ولادة نتاج وانما يبيض ويفرخ وولده ذكور ليس فيهم اناث
قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة المراد بها ادم وخلق منها زوجها ذهب اكثر المفسرين
الى انها خلقت من ضلع ادم ورووا عن النبي ص انه قال خلقت المرأة من ضلع ادم ان اقمتها
كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها ومثل ذلك في جملة من اخبارنا وروي
عن الباقر انه نسب ذلك الى الكذب والافتراء معللا بان الله لم يكن يعجزه ان يخلقها
من غير ضلعه ثم قال انه خلقها من فضل الطينة
التي خلق منها ادم واما الاخبار السابقة محمولة على التقية او على انها خلقت من طينة ضلعه
من اضلاع ادم روي ان ادم كان طوله كالنخلة السحوق ستين ذراعا روي
انه حين هبط الى الارض كانت رجلاه على ثنية الصفا وراسه دون افق السماء

من طريق العامة

السحوق الطويلة

شكى الى الله ما يصيبه من حر الشمس فغمزه غمزة وصير طوله سبعين ذراعا بذراعه وغمز حوا غمزة
فصير طولها خمسة وثلثين ذراعا بذراعها ويمكن ان تكون الشمس حارة من غير جهة
الانعكاس ايضا ويكون قامته ع طويلة جدا بحيث يتجاوز الطبقة الزمهريرية ويتأذى
من تلك الحرارة ويؤيده ما اشتهر من قصة عوج بن عناق انه كان يرفع السمك الى عين
الشمس لينشويه بحرارتها ويحتمل ان يكون الطول قامته لا يمكنه الاستظلال بشيء وكان
يتأذى من حرارة الشمس وغيرها من اشكال الحر وهو عدم استقامة خلقته وعدم استوائها
وان يتعذر عليه كثير من الاعمال الضرورية لكون قامته سبعين ذراعا بذراعه اعترض
عنه بانه يمكن ان يكون ذراع ادم قصيرا مع طول العضد وجعله ذا مفاصل ولينا
بحيث يحصل الارتفاق والحركة بحسب تشاء وبان يكون ذراعا بذراعه لا من السبعين وتمييزه
محذوف اي سبعين قدما او شبرا وترك ذكرهما لشيوعهما فيكون المعنى ان طوله الان
وهو السبعون بقدمه او شبره ذراعا قبل ذلك فغمزه معرفة لطوله اولا ومنه يعرف الوجه في امر
حوا فيكون طولها على النصف من طول ادم وبان يقرأ سبعين بضم السين تثنية سبع
صير طوله بحيث صار سبعي الطول الاول والسبعان الذراع فيكون الذراع بكذا
وطول حوا اي طولها خمسة بضم الخاء اي خمس ذلك الطول وثلثين تثنية ثلث اي ثلثي خمس
الخمس والتفاوت بين ادم وحوا قليل وبان الباء في بذراعه للالصاق اي كما صير من
ذراعه التي نسبة اعضائه واعاد بذراعه لان جميع الاعضاء داخلة في الطول
بخلاف الذراع قوله تعالى فسجدوا الا ابليس اختلف في ابليس فقيل ان الملائكة قاتلت
الجن فسبوا ابليس وكان صغيرا وكان مع الملائكة يتعبد معها امروا بالسجود امتنع فانه
تعالى الا ابليس كان من الجن ففسق والى هذا ذهب اكثر المتكلمين سيما المعتزلة وكثير من اصحابنا

منهم المصنف قال وهو الذي جاءت به الاخبار متواترة وهو مذهب الامامية وذهب جماعة من المتكلمين
وكثير من الجمهور الى الثاني واختاره الشيخ رحمه الله وهو المروي عن الصحابة والحكم من تفاسيرنا
ثم اختلف الطائفة الثانية فقيل انه كان خازنا للجنان وقيل كان له سلطان سماء الدنيا
وسلطان الارض وقيل كان يسوس ما بين السماء والارض والاخبار تدل على ما اختاره
المصنف وقيل انه كان قبل المعصية ملكا من الملائكة اشد اجتهادا واكثر علما منهم
وكان اسمه عزازيل فلما عصى سمي ابليس وتمام الاخبار والاحبار وهو الاول قوله خلقتني من
نار روى انه اول من قاس ابليس لانه ظن ان النار اذا كانت اشرف من الطين لم يجز ان يسجد
الاشرف للادون وهذا خطأ لان ذلك تابع لما يعلم الله من المصالح وقد قيل ان الطين
خير من النار لانه اكثر منافع للخلائق من حيث ان الارض مستقر الخلق وفيها معايشهم ومنها
تخرج انواع ارزاقهم والخيرية يراد بها كثرة المنافع قوله فاهبط اي انزل من السماء
وقيل من الجنة وقيل انزل عما انت عليه من الدرجة الرفيعة الى الدرجة الدنية فما لك ان
تتكبر فيها اي في السماء قال انظرني اي اخرني في الاجل الى يوم يبعثون اي من قبورهم للجزاء
قيل اراد اللعين انه لا يذوق الموت في النفخة الاولى واجيب بالانظار الى يوم الوقت
المعلوم وهي النفخة الاولى ليذوق الموت بين النفختين وهو اربعون سنة فبما اغويتني اي
بما خيبتني من رحمتك وجنتك وامتحنتني بالسجود لآدم فغويت عنده او حكمت بغوايتي
ثم لآتينهم من بين ايديهم الى آخره عليهم امر آخرتهم ومن خلفهم اي من قبل دنياهم اي
امرهم بجمع الاموال والبخل بها عن الحقوق وعن ايمانهم اي افسد عليهم امر دينهم بتزيين
الضلالة وتحسين الشبهة وعن شمائلهم بتحبيب اللذات اليهم وتغليب الشهوات على
قلوبهم والمراد من قبل دنياهم وآخرتهم ومن جهة حسناتهم وسيئاتهم اي ازينها لهم

الريا

الدنيا واشككهم في الآخرة واثبطهم عن الحسنات واحبب اليهم السيئات ولا تجد اكثرهم
شاكرين اما ان قاله ظنا باخبار الملائكة اياه من قبل الله واما عن ظن منه كما قال تعالى
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه لما اغوى آدم ظن ان ذريته يجيبونه لكونهم اضعف منه
مذءوما اي مذموما او معيبا او مهانا لعبا مدحورا اي مطرودا ولقد خلقنا الانسان
يعني آدم من صلصال اي من طين يابس غير مطبوخ اذا نقر صلصل اي صوت وقيل
صلب يخالطه الكثيب وقيل منتن من حمأ اي من طين متغير اسود مسنون اي مصبوب
كانه افرغ حتى صار صورة كما يصب الذهب والفضة وقيل مصور والجان اي ابليس او
هو ابو الجن نسل ابليس اي قبل خلق آدم من نار السموم اي من نار الحار يحار فتقتل
وقيل نار لا دخان لها والصواعق تكون منها وقيل السموم النار واصل آدم كان من تراب
وذلك قوله خلقه من تراب ثم جعل التراب طينا وذلك قوله خلقته من طين ثم ترك
ذلك الطين حتى تغير واسترخى وذلك قوله من حمأ مسنون ثم ترك حتى جف وذلك قوله
ثم الى آدم وسمي به لانه ظاهر الجلد لا يواريه شعر ولا صوف فاذا سويته اي كملت خلقته
ونفخت فيه من روحي قال البيضاوي اصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان
الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسري
الدم حاملها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعليقه بالبدن نفخا واضاف
الروح الى نفسه للتشريف فاخرج منها اي من الجنة او من السماء او من زمر الملائكة فانك رجيم
اي مطرود من الخير والكرامة او شيطان يرجم بالشهب فان عليك اللعنة الى يوم الدين
فانه منتهى امد اللعن لانه يناسب ايام التكليف وقيل انما حد اللعن به لانه ابعد غاية يضربها
الناس او لانه يعذب فيه بما ينسى اللعن معه فيصير كالزائل الى يوم الوقت المعلوم المسمى فيه

احلك عند الله وانقراض الناس كلهم وهو النفخة الاولى ويوم القيمة رب بما اغويتني
الباء وما مصدرية لازينن لهم في الارض اي اخبتهم باغوائك اياي لازينن لهم المعاصي في
الدنيا التي هي دار الغرور وقيل الباء للسببية فان اغواه تسبب عن الامر بالسجود وسبب
كذا في اسماء الله ثم لم وهو سبيله زيادة عتو وتسلطه على بني ادم بان الله علم منه ومن
تبعه انهم يموتون على الكفر امهل وان لم يمهل وان في امهاله تعريضا لمن خالفه لاستحقاق
مزيد الثواب قال هذا صراط علي مستقيم قال الحسن فيه وجوه الاول انه على جهة
التهديد كما تقول لغيرك افعل ما شئت وطريقك علي اي لا تفوتني الثاني هذا ما نذكره
من امر المخلصين والغاوين طريق ممن يسلكه مستقيم لا عدول فيه اعني ولا عارى كلا
من الفريقين بما عمل الثالث هذا دين مستقيم على بيانه والهداية اليه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
اي قدرة على اكراههم على المعصية الا من اتبعك من الغاوين حملك على نفسه سلطانا
هذا الذي كرمت اي فضلته لاحتنكن ذريته اي لاغوينهم واقودهم معي الى المعاصي كما
يقاد الدابة بحنكها اذا شد فيه حبل تجر به وقيل اي لاستولين عليهم وقيل لاستاصلنهم
بالاغواء من احتنك الجراد الزرع وهو ان ياكله ويستاصله واستفزز الاستفزاز
الازعاج والانهاض على خفة واسرع بصوتك اي اضلهم بدعائك ووسوستك من قولهم
صوت فلان بفلان اذا دعاه وهذا تهديد في صورة الامر وقيل بصوتك اي بالغنا
والمزامير والملاهي وقيل بصوت المعصية الموجب للعقاب واجلب عليهم بخيلك ورجلك
الاجلاب السوق بجلبة وهي شدة الصوت اي اجمع عليهم ما قدرت عليه من مكائدك
واتباعك وذريتك واعوانك فالباء مزيدة وكل راكب وماش في معصية الله من الانس
والجن وهو من خيل ابليس ورجله وقيل هو من اجلب القوم وجلبوا اي صاحوا اي صيح

بخيلك

بخيلك ورجلك فاحشرهم عليهم بالاغواء وشاركهم في الاموال والاولاد وهو كل
مال اصيب من حرام وكل ولد زنا وقيل مشاركته في الاموال انه امرهم ان يجعلوها سائبة
وبحيرة ونحو ذلك وفي الاولاد انهم هودوهم ونصروهم ومجسوهم وعدهم اي ومنهم البقا
وطول الامل وانهم لا يبعثون وكل هذا جنود وتهديد في صورة الامر وكفى بربك
وكيلا اي حافظا لعباده من النزغات ومن احسن ما ذكر في وجه تفضيل الخيار من بني
ادم على الملائكة ما روي في بعض الاخبار عن الائمة الاطهار عم من احتمال بني ادم
ما لا تحتمله غيرهم وصعوبة تكليفه ومعاشه وغير ذلك من تعرض اعوان الشياطين و
مجاهدة النفوس واحتمال الاذية وثقل العبادة والاجتهاد في طلب الحلال ومعاناة
مخاطر الخوف من الاعداء واللصوص مخوفين ومن سلاطين جورة قاهرين وصعوبة
في المسالك والمضائق والمخاوف والجبال والتلال لتحصيل اقوات الانفس والعيال
من الطيب الحلال اعرفهم الله تعالى ان خيار المؤمنين يحتملون هذه البلايا ويتخلصون
منها ويحاربون الشياطين ويهزمونهم ويجاهدون انفسهم بدفعها عن شهواتها
ويغلبونها مع ما ركب فيهم من شهوة الفحولة وحب اللباس والطعام والعز والرياسة
والفخر والخيلاء ومقاساة العناء والبلاء من ابليس وعفاريته وخواطرهم و
اغوائهم واستهوائهم ودفع ما يكابدونه من الم الصبر على سماع الطعن من اعداء الله
وسماع الملاهي والشتم لاولياء الله ومع ما يقاسونه في اسفارهم لطلب اقواتهم والهرب
من اعداء دينهم وما ينالهم منهم قال الله يا ملائكتي وانتم من جميع ذلك بمعزل
لا شهوات الفحولة تزعجكم ولا شهوة الطعام تحفزكم ولا الخوف من اعداء دينكم ودنياكم
ينخب في قلوبكم ولا لابليس في ملكوت سمواتي وارضي شغل على اغواء ملائكتي الذين عصمتهم

منهم يا ملائكتي فمن أطاعني منهم وسلم دينه من هذه الآفات والنكبات فقد أخطأ في
مجنبي ما اكتحلوا واكتسبوا من القربان إذا ما لم يكتسبوا اعلم أن المسلمين قد أجمعوا
على أن ذلك السجود لم يكن سجود عبادة لأنها لغير الله توجب الشرك ثم اختلفوا على
ثلاثة أقوال الأول أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم كان قبلة وهو قول بعض الأخبار
قال العسكري لم يكن سجودهم لآدم إنما كان آدم قبلة لهم يسجدون نحوه لله تعالى
وكان بذلك معظما له مبجلا ولا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله يخضع له
لله ويعظمه بالسجود له الثاني أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال
ترى الأكم فيها سجدا للحوافر أي الجبال الصغار والتلال كأنه سجد لله للحوافر
ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان وأورد عليه أن المتبادر من السجود وضع الجبهة على
الأرض فيجب الحمل عليه ما لم يدل دليل على خلافه ويؤيده قوله تعالى فقعوا له ساجدين
ويدل عليه صريحا بعض الأخبار الثالث أن السجود كان تعظيما لآدم وتكرمة وهو في
الحقيقة عبادة لله تعالى لكونه بأمره وهو مختار جماعة من المفسرين وهو الظاهر من بعض الأخبار
لقوله كان سجودهم لله عبودية ولآدم إكراما وطاعة روي أنه لما أمر إبليس بالسجود
يا رب اعفني من السجود لآدم وأنا أعبدك عبادة لم يعبدكها ملك مقرب ولا نبي مرسل
فقال الله لا حاجة لي إلى عبادتك إنما أريد أن أعبد من حيث أريد لا من حيث يريد
أن تسجد فقال تعالى اخرج منها فإنك رجيم وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين قال إبليس
مكنت فأنت العدل الذي لا يجور فأين ثواب عملي قال الله تعالى سلني من أمر الدنيا ما شئت
ثوابا لعملك أعطك فأول ما سأل البقاء إلى يوم الدين فقال الله قد أعطيتك قال
سلطني على ولد آدم قال سلطتك قال أجرني فيهم مجرى الدم في العروق قال قد أجريتك

قال لا يولد لهم ولد إلا ولد لي اثنان وأراهم ولا يروني وأتصور في كل صورة شئت
فقال قد أعطيتك قال يا رب زدني قال قد جعلت لك ولذريتك صدورهم أوطانا
قال رب حسبي قال الصادق عليه السلام عند ذلك فبعزتك لأغوينهم أجمعين روي أنه لما أعطى إبليس ما أعطى
ذلك قال آدم يا رب سلطته على ولدي قال إني جعلت لك ولولدك السيئة بواحدة والحسنة بعشرة أمثالها
قال يا رب زدني قال جعلت التوبة مبسوطة إلى أن تبلغ النفس الحلقوم قال يا رب زدني قال
أغفر ولا أبالي قال حسبي قال بعد ما أعطى إبليس إنما كان جزاء ركعتين ركعهما في السماء في
أربعة آلاف سنة روي أن لبث آدم في الجنة إلى أن خرج منها سبع ساعات من أيام الدنيا
اختلف في جنة آدم هل كانت في الأرض أم في السماء وعلى الثاني هل هي الجنة التي هي دار
الثواب أم غيرها فذهب أكثر المفسرين وأكثر المعتزلة إلى أنها جنة الخلد وقيل هي جنة من جنان
السماء غير جنة الخلد وقيل هي جنة من جنان الدنيا في الأرض ويدل عليه جملة من الأخبار
معللا أنها لو كانت من جنان الآخرة لما خرج منها أبدا احتج الأولون بأن المتبادر
من الجنة جنة الخلد وبأن الألف واللام للعهد والمعهود بين المسلمين هو ذلك وجوابهما
ظاهر وبأن قوله تعالى اهبطوا يدل على الإهباط من السماء إلى الأرض والجواب أن الانتقال
من أرض إلى أخرى قد يسمى هبوطا كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا لكن الظاهر من قوله تعالى ولكم
في الأرض مستقر إلى حين يدل على أن الهبوط من السماء ويؤيده بعض الأخبار واحتج القول الآخر
بأنه لو كانت من جنان الدنيا لما خرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وببعض الأخبار
كما مر ويرد على الأول أن عدم الخروج منها إنما هو في القيامة وأن قوله تعالى وإنك لا تظمأ فيها
ولا تضحى والمراد به عدم الضحى عدم الشمس كذلك إنما هو في جنة السماء دون الأرض مع
أن في الأخبار أن جنة آدم كانت تطلع فيها الشمس والقمر فليتدبر وروي أن ولد [illegible] عبد الله

عليهما ظهر الكوفة وقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة اى لا تأكلا منها فتكونا من الظالمين
يجوز ان يكون من حرم نفسه الثواب انه ظالم لنفسه فازلهما اى حملهما على الزلة عنها اى من اجلها
فاخرجهما مما كانا فيه من النعمة والدعة اى من الجنة وخروجهما منها لم يكن عقوبة بل كان
من تعبير بينا ولد الشجرة فاقتضت المصلحة اذهابها الى الارض وابتلائه والتكليف
وسلبه ثياب الجنة لان النعامة بالنكال على وجه التفضل والامتنان فله ان يمنع ذلك
لتبديل البلوى والامتحان كما له ان يفقر بعد الاغناء ويميت بعد الاحياء
وقلنا اهبطوا الخطاب لادم وحوا وابليس وان كان ابليس قد اخرج قبل ذلك
فلم يجمعوا في الهبوط وان كان في وجه التفرق وقيل ادم وحوا وذريتهما وقيل خطاب
الاثنين بخطاب الجمع وما يجيء ما في الاخبار لامرنا في ذلك قوله تعالى بعد ذلك
لبعض عدو اذ لا عداوة بين ادم وحوا فيكونا لعداوة بين الادم وذريته وبين ابليس
وذريته او بين ادم وحوا والملعون وكل منهما وبين الحية ولكم في الارض مستقر
اى مقر وثبوت ومتاع اى استمتاع الى حين الموت او الى القيمة فتلقى ادم من ربه كلمات
ولقنه قوله تلقى من ان يوقعا الجنين لان التلقى يفيد ذلك واختلف في الكلمات
هي قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الاية وقيل هي قوله اللهم لا اله الا انت سبحانك وبحمدك
رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى انك انت خير الغافرين وقيل هي التسبيحات الاربع فتاب
فتاب عليه لم يقل عليهما للاختصار والاكتفاء بالاخبار او التغليب انه هو التواب اى كثير
التوبة وقوله تعالى وقلنا اهبطوا منها جميعا قيل الهبوط الاول من الجنة الى السماء وهذا
من السماء الى الارض وقيل انما كرر للتأكيد وقيل لاختلاف الحالين فقد بين بالاول
ان الاهباط انما كان بحال العداوة بعضهم لبعض وهذا ان الاهباط للابتلاء والتكليف

قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اى كراهة ان تكونا كذلك والمراد بالخلود علم الموت
واستدل بالاية على فضل الملائكة على الانبياء وجوابه ان المراد حصول ما للملائكة من
الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة وذلك لا يدل على فضلهم مطلقا
كما بين محاله وقاسمهما اى اقسم لهما واخرجه على زنة المفاعلة للمبالغة وقيل اقسما عليه
بالله انه لمن الناصحين واقسم لهما فجعل ذلك مقاسمة فدليهما بغرور اى نزلهما الى الاكل
الى الشجرة منبها على انه اهبطهما بذلك من درجة عالية الى رتبة سافلة فان التدلية والادلاء ارسال الشئ الى اسفل بغرور اى بما غرهما به من القسم فلما ذاقا الشجرة اى اكلا
منها مستبا خبر على خوف شديد وطفقا يخصفان والخصف الضم والجمع وخصف
النعل طلبنا انفسنا اى نقصناها الثواب بترك الاولى وقيل ظلمنا انفسنا بالنزول الى الارض
ومفارقة العيش الرغد وان لم تغفر لنا وان لم تذكر علينا من الخاسرين اى من خسر ولم يربح
قوله فنسى ولم نجد له عزما اى فترك الامر ولم نجد له عزما على الذنب لانه لم يتعمد فتخشر
اى فتقع في تعب العمل والاكتساب والنفقة على الزوجة والاولاد لا تظمأ فيها ولا
تضحى اى لا يصيبك حر الشمس فانه ليس في الجنة شمس وانما فيها ضياء وقوله قوله شجرة
الخلد اى من اكل منها لم يمت فعصى ادم ربه اى خالف ما امره به فغوى اى خاب من ثوابه
روى انه بكى ادم على الجنة اربعين صباحا ساجدا اعلم انهم اختلفوا في شجرة ادم فقيل كانت
السنبلة وقيل هي الكرمة وقيل شجرة الكافور وقيل هي التينة وقيل هي شجرة العلم علم
الخير والشر وقيل هي شجرة الخلد التي كانت تأكل منها الملائكة وقيل الحسد وروى في
الجمع بينهما ان شجرة الجنة تحمل انواعا فكانت شجرة الحنطة وفيها العنب وغيره روى انها كانت
تحمل البر والعنب والتين وروى انه بكى على الجنة حتى صار على خده مثل النهر من العجاجين العظيمين

والعناب وسائر انواع الثمار والفواكه والاطعمة

ادم عليه السلام كذلك كان يبكي وهو كذلك

من الدموع فجاءه جبريل فقال حياك الله وبياك فلما قال حياك الله تبلج وجهه فرحا
وعلم ان الله قد رضي عنه فقال وما بياك قال اضحكك ربك ان سواتهما كانت لا ترى قبل اكل
الشجرة فصارت ترى بارزة المعروف من اخبار الاعداد لما نزل الى الارض بكى على سعفها
وحول على المروة وروي انه نزل في الهند وهو مبوء على العقبة ربك امر بكى على الجنة مائتي
سنة ثم انه سجد سجدة لم يرفع راسه ثلثة ايام ولياليها وروي انه بكى حتى نادى
منه اهل السماء لان راسه كان في باب من ابواب السماء فشكوا ذلك الى الله فحط عن
قامته ولد داود بكى حتى هاج العشب من دموعه وانه كان ليزفر الزفرة فيحرق ما نبت من
دموعه قوله نعم لاقتلنك قيل انه كان تلد في كل بطن غلاما وجارية فولدت في اول
بطن قابيل بن ادم وتوامته اقليما والبطن الثاني هابيل وتوامته ليوذا فلما ادركوا جميعا
امر الله ادم ان ينكح قابيل اخت هابيل وهابيل اخت قابيل فرضي هابيل وابى قابيل
لان اخته كانت احسنهما وقال ما امر الله بهذا ولكنه من رايك فامرهما ادم ان يقربا
قربانا فرضيا بذلك فغدا هابيل وكان صاحب ماشية فاخذ من خير غنمه كبشا سمينا وكان
قابيل صاحب زرع فاخذ من شر زرعه ما لم ينق ثم صعدا فوضعا القربان على الجبل فاتت
نار فاكلت قربان هابيل وتجنبت قربان قابيل وكان ادم غائبا بمكة فخرج اليهما
لتزويج البنين بامره فقال قابيل لا تعيش يا هابيل في الدنيا وقد تقبل قربانك ولم يتقبل
قرباني وتريد ان تاخذ اختي الحسناء ولتاخذ القبيحة فقال له هابيل ما حكاه الله
فشدخه بحجر فقتله قوله فطوعت له نفسه وطاوعته على قتل اخيه قيل انه لم يدر كيف يقتله
حتى ظهر له ابليس في صورة طير فاخذ طيرا اخر فوضع راسه بين حجرين فشدخه ففعل
قابيل مثله سوءة اخيه ما يفعله وتركه بالعراء لا يدري ما يصنع به فقصدته السباع فحمله في جراب

على ظهره حتى اروح وعكفت عليه الطير والسباع تنتظر متى يرمي به فتاكله فبعث الله غرابين
فاقتتلا فقتل احدهما صاحبه ثم الفا حفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفيرة ووراه
وقابيل ينظر اليه فدفن اخاه قيل انه لما قتل هابيل اشاك الشجر وتغيرت الاطعمة وحمضت
الفواكه وامر الماء واغبرت الارض فقال ادم قد حدث في الارض حدث فاتى الهند فاذا قابيل
قد قتل هابيل فانشا يقول تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الارض مغبر قبيح تغير كل ذي
لون وطعم وقل بشاشة الوجه المليح وبدل اهلها اثلا وخمطا بجنات من الفردوس فسيح و
جاورنا عدو ليس يفنى لعين ما يموت فنستريح ويقتل قابيل هابيل ظلما فواسفا على الوجه
المليح فما لي لا اجود بسكب دمع وهابيل تضمنه الضريح ارى طول الحياة علي غما وما انا من
حياتي مستريح فاجابه ابليس تنح عن البلاد وساكنيها فبي بالخلد ضاق بك الفسيح وكنت بها
وزوجك في قرار وقلبك من اذى الدنيا مريح فلم تنفك من كيدي ومكري الى ان فاتك
الربيح فلولا رحمة الجبار اضحى بكفك من جنان الخلد ريح ربك انما تقبل قربان هابيل
كان القربان في ذلك الوقت ان تنزل النار فتاكله فاتاه ابليس فقال يا قابيل قد تقبل قربان
هابيل ولم يتقبل قربانك ولئن تركته يكون له عقب يفتخرون على عقبك وانه انما تقبل
ابوك بدا من ان يخصك بالكرامة والعلم فقتله ثم قال ان النار التي اكلت القربان هي
المعظمة فعظمها واتخذ لها بيتا واجعل لها اهلا واحسن عبادتها فتقبل قربانك اذا اردت
ذلك فجمع قابيل وبنى لها بيتا وكانوا اول من عبد النار واتخذ بيوت النيران واتخذ ولد
الاباء الملاهي من الطنبور والمزامير والعيدان وانهمكوا في اللهو وشرب الخمر وعبادة النار
والزنا حتى غرقهم الله ايام نوح في الطوفان وبقي نسل شيث فلما رجع الى ادم قال له يا ادم
اين هابيل فقال لا ادري وما بعثتني عليه راعيا فانطلق ادم فوجد هابيل مقتولا فقال لعنت

من رعز كما قتلت دم هابيل فبكى آدم على هابيل اربعين صباحا ثم انه سال ربه ان
يهب له ولدا فولد له غلام سماه هبة الله لان الله وهبه له فاحبه حبا شديدا فلما انقضت
نبوة آدم واستكملت ايامه اوحى الله اليه اجعل العلم الذي عندك والاسم الاكبر وآثار
النبوة عند هبة الله ثم ان هبة الله دفن اباه فاتاه قابيل فقال انى رايت اباك قد خصك
من العلم بما لم يخصني وهو العلم الذي دعاه هابيل فتقبل من هابيل قربانه وانما قتلته
لكيلا يكثر ولده واعقبه حتى يفتخرون على ولدي وانك ان اظهرت من ذلك العلم شيئا قتلتك كما قتلت هابيل
فلبث هبة الله واولاده يخفون ما عندهم من العلم حتى بعث نوح فظهرت وصية آدم
وروي انه ولد لآدم من حوا عشرون ولدا ذكرا وعشرون انثى في كل بطن ذكر وانثى
فزوج قابيل اخت هابيل وبالعكس ثم حرم نكاح الاخوات وفي جملة من الاخبار انكار
ذلك قال عليه السلام سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا من يقول هذا ان الله يجعل اصل
صفوة خلقه واحبائه وانبيائه ورسله من حرام ولم يكن له من القدرة ما يخلقهم
من الحلال وجعل لاهل الضلال سبيلا الى التشنيع وروي ان الله تعالى انزل من الجنة حوراء
فامر الله ان يزوجها بابنه شيث فولدت الجارية فامر الله آدم ان يزوج بنت يافث من ابن شيث
فمن ذلك كان الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما وقوله لئن بسطت الي يدك لا
اي على وجه الظلم وقال السيد اي لا ابسط يدي لقتلك لا ان المدافع انما يحسن منه الدفع
طلبا للخلاص ونحوه ومن قبل اني اريد ان تبوء باثمي اي ان تسمى اذ بسطت اليك يدي
واثمك ببسطك يدك الي او باثم قتلي واثمك الذي لم يتقبل قربانك لاجله قيل
احبه مع فضله ان ذلك ان كان لا محالة واقعا فانا اريد ان يكون ذلك لا لي فالمقصود بالذات
ان لا يكون له لا ان يكون لك خبر قوله فاصبح من النادمين اي على موته لا على ارتكابه



الذنب اولى بحمله لا قابله وروي انه لما بغى على الله تعالى وعلى وجه الارض عناق بنت آدم فخلق
الله لها عشرين اصبعا في كل اصبع منها ظفران طويلان كالمخلبين العظيمين وكان مجلسها
في الارض موضع جريب فلما بغت بعث الله عليها اسدا كالفيل وذئبا كالبعير ونسرا
كالحمار وسلطها الله عليها فقتلوها وروي ان عوج بن عناق كان جبارا عدوا لله وللاسلام
في الجسم والخلق وكان يضرب يده فياخذ الحوت من اسفل البحر ثم يرفعه الى السماء
فيشويه بحر الشمس فياكله فكان عمره ثلثة آلاف وستمائة سنة وروي انه لما اراد نوح
الى الله اوصى بذلك فبلغ الماء الى ركبتيه وبقي الى ايام موسى فقتله موسى وكان
عمر آدم تسعمائة وثلثين سنة وقيل انه مات عن اربعين الفا من ولده وولد ولده خلفه
وقبره فيما قيل بمنى في مسجد الخيف ومنهم من يرى انه في كهف في جبل ابي قبيس وقيل بجدة
وقيل ان شيث هو الاصل في ولد آدم دون سائر ولده وروي انه جاء رجل الى النبي
فقال يا رسول الله رايت امرا عظيما فقال له ما رايت قال كانت لي حاجة فخرجت ومعي
ما دبر الحصان حتى انتهيت الى ... فقال له رجل ... قدح لاخذ منه ماءها
واجيب في القدح اذا شيء قد هبط من جو السماء كهيئة السلسلة وهو يقول يا هذا اسقني
الساعة اموت فرفعت راسي ورفعت اليه القدح لاسقيه فاذا رجل في عنقه سلسلة
فلما ذهبت اناوله القدح اجتذب حتى علق بالشمس ثم اقبلت على الماء اغرف اذ اقبل الثانية
وهو يقول العطش العطش يا هذا اسقني الساعة اموت فرفعت القدح اجتذب حتى علق
بالشمس حتى فعل ذلك الثالثة وشد حبله فرفعني ولم اسقه فقال له رسول الله ذلك قابيل
قتل اخاه وذلك قوله تعالى والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه
الى الماء الى قوله الا في ضلال وروي ان ابن آدم مقتول بعشرة ... يستقبلون

وجه الشمس حيثما دارت في الصيف ويبردون تحولها النار فاذا كان الشتاء يصبون
عليه الماء البارد قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة قال البيضاوي اي
من جسدها او من جنسها فلما تغشاها اي جامعها حملت حملا خفيفا خف عليها ولم تلق
منها ما تلقى الحوامل غالبا او محمولا خفيفا هو النطفة فمرت به فاستمرت به او قامت وقعدت
فلما اثقلت صارت ذا ثقل بكبر الولد صالحا اي ولدا سويا قد صلح بدنه جعلا له شركا
اي جعل اولادهما له شركاء فيما اتى اولادهما فسموه عبد العزى وعبد مناف على حذف
مضاف واقامة المضاف اليه مقامه ويدل عليه قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون وقيل
يحتمل ان يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله وهم آل قصي والمراد
بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة نفس قصي وجعل من جنسها زوجا عربية قرشية ليسكن
اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح جعلا له شركا فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة
بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات وجعل الضمير لهما ولاعقابهما المقتدين بهما وما قيل
من ان الضمير يرجع الى ادم وحوا مدفوع بقوله تعالى فتعالى الله عما يشركون وهو يدل على
الذين اتوا بالشرك جماعة وقد روي ان الله انزل كتابا على ادم بالسريانية وقطع الحروف
في احدى وعشرين ورقة وهو اول كتاب انزله الله في الدنيا انزل عليه الالسن كلها
وكان فيه الف الف لسان ولا يفهم اهل لسان حرفا واحدا بغير تعليم فيه دلائل الله وفروضه واحكامه وشرائعه
وسننه وحدوده وقد روي ان بين ادم ونوح ١٠ اباء روي ان الله تعالى عرض على ادم
الانبياء واعمارهم فاعجبه ادم اسم داود النبي فاذا عمره في العالم اربعون سنة فقال
يا رب ما اقل عمر داود وما اكثر عمري فان زدت من عمري ثلاثين سنة فافعل ذلك فقال يا رب
اثبتها له عندك واطرحها من عمري وقد روي انه ستون سنة تمام المائة فقال الله تعالى لجبريل

عشرة قرون

وميكائيل

وميكائيل وملك الموت اكتبوا عليه كتابا وانه سينسى فاكتبوا عليه كتابا واختموه
باجنحتكم من طين عليين فلما حضرت ادم الوفاة اتاه ملك الموت فقال يا ادم جئت
لاقبض روحك قال بقي من عمري ستون سنة او ثلثون على الروايتين قال ملك الموت
الم تجعلها لداود وطرحتها من عمرك قال لا اذكر فنزل جبريل واخرج الكتاب روي ان ادم
اول من بنى الكعبة بالحجارة والطين شيث بن ادم وكان مولده بعد مضي مائتين وخمسين سنة
سنة من عمر ادم وكان عمره تسعمائة سنة واثنتا عشرة سنة وانزل عليه خمسين صحيفة وقيل
ان عمر ادم تسعمائة سنة او ستين سنة والاول هو قول اهل التورية وان حوا عاشت بعده
الا سنة ودفنت الى جنب ادم باب احوال نوح روي ان نوح استخرج تابوتا في الطوفان
فيه عظام ادم فحمله معه في السفينة فلما نزل منها دفنها في ظهر الكوفة روي انه عاش نوح الفي
سنة وخمسمائة عام منها تسعمائة سنة وخمسون قبل البعثة والف سنة الا خمسين
عاما وهو في قومه يدعوهم وماية سنة في السفينة وخمسمائة عام بعدما نزل من السفينة
ونصب له الامصار واسكن ولده البلدان ثم ان ملك الموت جاءه وهو في
الشمس فقال السلام عليك فرد عليه نوح وقال له ما جاء بك قال جئت لاقبض روحك
فقال له دعني اتحول عن الشمس الى الظل قال نعم فتحول نوح ثم قال يا ملك الموت كان ما
مر بي الدنيا مثل تحولي من الشمس الى الظل فقبض روحه واختلفوا في سن عمره
فقيل الف سنة وقيل الف واربعمائة وخمسون سنة وقيل سبعين بعد الخمسين
وثلثمائة والاخبار يدل على ما ذكرنا اولا روي انه انما سمي نوحا لانه ناح على
قومه وبكى عليهم خمسمائة عام واسمه عبد الغفار وهو اول نبي ارسل بعد ادريس و
بينهما الوف وقيل انه كان نجارا وولد في العام الذي مات فيه ادم

فصل احوال نوح

روي انه لما عاد قومه كانت ثلثمائة سنة الا خمسين عاما وكان في ذلك الا الف سنة فلبث في

روي انه بقي في قومه ثلثمائة سنة يدعوهم الى الله فلم يجيبوه فهم ان يدعو عليهم فوافاه

عند طلوع الشمس اثنا عشر الف قبيل من الملائكة لا تدعوا على قومك قال نوح اجلتهم

ثلثمائة سنة فلما اتى عليهم ستمائة سنة ولم يؤمنوا هم ان يدعو عليهم فوافاه الملائكة كما

في الاول وسألوه ان لا يدعو على قومه قال نوح قد اجلتهم ثلثمائة سنة فلما اتى عليهم تسعمائة

سنة ولم يؤمنوا اراد ان يدعو عليهم انزل الله عليه انه لن يؤمن من قومك الا من قد

آمن فامره الله ان يغرس النخل فاقبل يغرس النخل وكان قومه يمرون به فيسخرون منه

ويهزؤن به ويقولون شيخ قد اتى له تسعمائة سنة يغرس النخل وكانوا يرمونه بالحجارة

فلما اتى ثلثون سنة وبلغ النخل واستحكم امر بقطعه فجعل يقطعه وقالوا بلغ النخل مبلغه

ان هذا الشيخ قد خرف وبلغ منه الكبر وهو يحول قوله وكلما مر عليه ملأ من قومه الى قوله

تعالى كما تسخرون فسوف تعلمون فامره الله ان يتخذ السفينة ولم يدر كيف فنزل عليه جبريل وعلمه

كيف يتخذها فقدر طولها في الارض الفا وستمائة ذراع وعرضها ثمانمائة ذراع وطولها

في السماء ثمانون ذراعا فقال يا رب من يعينني على اتخاذها فاوحى الله اليه ناد في قومك

من اعانني على عملها ونجرها فله اشياء ما يحتمل ذهبا وفضة فنادى نوح فيهم بذلك فاعانوه

عليها وكانوا يسخرون منه ويقولون يتخذ سفينة في البر روي انه لما اراد الله ان يهلك

قوم نوح عقم ارحام النساء اربعين عاما فلم يلد فيهم مولود فلما فرغ من اتخاذ السفينة

امر الله ان ينادي بالسريانية ان لا يبقى بهيمة ولا حيوان الا حضر فادخل من كل جنس

من اجناس الحيوان زوجين السفينة ما عدا الفار والسنور وانهم لما شكوا اليه الفار

والقذر دعا بالخنزير فمسح جبينه فعطس فسقط من انفه زوج وكان من امره

ثمانين

ثمانين رجلا ونساء ووقف هلاكهم كان امره نوح يخبر في الموضع الذي يعرف معا

التنور في مسجد الكوفة وكان نجار السفينة في مسجد الكوفة وقد كان نوح اتخذ لكل

من اجناس الحيوان موضعا في السفينة وجمع لهم فيها ما يحتاجون اليه من الغذاء وصاحب

امره لما فار التنور فجاء نوح الى التنور ووضع عليه طبقا وختمه حتى ادخل جميع الحيوان

السفينة ثم جاء الى التنور ففض الخاتم ورفع الطبق وانكسفت الشمس وجاء من السماء ماء

منهمر صب بلا قطر وتفجرت الارض عيونا فدارت السفينة وضربتها الامواج حتى اتت

مكة وطافت بالبيت وغرق جميع الدنيا الا موضع البيت وانما سمي البيت العتيق لانه

اعتق من الغرق فبقي الماء ينصب من السماء اربعين صباحا ومن الارض العيون حتى

ارتفعت السفينة ومسحت السماء فقال فرفع نوح يده وقال يا رهمان اتقن وتفسيرها رب

احسن فامر الله الارض ان تبلع ماءها وهو قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي

اي امسكي فبلعت الارض من قولها وقالت يا رب انك امرتني ان ابلع مائي فبقي ماء السماء

على وجه الارض واستوت السفينة على جبل الجودي وهو بالموصل جبل عظيم فبعث الله

جبرئيل فساق الماء الى البحار حول الدنيا فنزل نوح عن السفينة بالموصل مع الثمانين و

بنوا مدينة الثمانين وكان نوح بنى وركب مع السفينة فنسل الناس منها وذلك قوله

النبي نوح احد الابوين روي انه دعى قومه حتى انقرض ثلثة قرون من قومه وكان الرجل

منهم ياتي بابنه وهو صغير فيقفه على راس نوح فيقول يا بني ان بقيت بعدي فلا تطيعن

هذا المجنون وكانوا يثورون على نوح فيضربونه حتى يسيل الدم من مسامعه وحتى لا

يعقل شيئا مما يصنع به فيحمل فيرمى في بيته او على باب داره مغشيا عليه فلبثوا اربعين

سنة لا يولد لهم ولد وقحطوا في تلك الاربعين سنة حتى هلكت اموالهم واصابهم الجهد

والسلام روي انه مكث في بعض الاوقات مغشيا عليه ثلثة ايام يجري الدم من اذنه ثم
افاق وروي ان نوح كان نائما يوما في السفينة فهبت ريح فكشفت عورته فضحك حام
ويافث وزجرهما سام ونهاهما عن الضحك وكان كلما غطى سام شيئا كشفه الريح
كشفه حام ويافث فانتبه نوح فرآهم يضحكون فقال لهما ما هذا فاخبره سام بما كان فرفع نوح
يده الى السماء يدعو ويقول اللهم غير ماء صلب حام حتى لا يولد له الا السودان وغير ماء صلب
يافث فغير الله ماء صلبهما فجميع السودان حيث كانوا من حام وجميع الترك والسقالبة و
ياجوج وماجوج والصين من يافث حيث كانوا وجميع البيض سواهم من سام وقال نوح
لحام ويافث جعل الله ذريتكما خولا لذرية سام الى يوم القيمة لانه بر بي وعققتماني قيل
سفينة نوح كانت ثلث طبقات طبقة للناس وطبقة للانعام وطبقة للهوام والوحوش
وجعل اسفلها للوحوش والسباع والهوام واوسطها الدواب والانعام وركب هو ومن
معه في الاعلى مع ما يحتاج اليه من الزاد روي ان الله تعالى القى السكينة على ما فيها من الدواب
والطير والوحش فلم يكن شيء يضر فيها شيئا كانت الشاة تحك بالذئب والبقر تحك
بالاسد والعصفور يقع على الحية فلا يضر شيء شيئا ولا يهيجه ولم يكن لها حجر ولا سخب
ولا سبة فلا همة لهم نفسهم واذهب الله شهوتهم فلم يزالوا كذلك حتى خرجوا من السفينة وكانت الفار
قد كثرت في السفينة وكذا العذرة فاوحى الله الى نوح ان يمسح الاسد فمسحه فعطس فخرج
من منخريه سنوران ذكر وانثى فخففا الفار ومسح وجه الفيل فعطس فخرج من منخريه خنزير ذكرا
وانثى فخففا العذرة وروي عن النبي عم انه لما فار التنور وكثر الماء في السكك خشيت ام صبي
عليه وكانت تحبه حبا شديدا فخرجت به الى الجبل حتى بلغت ثلثه فلما بلغها الماء خرجت به
حتى بلغت ثلثيه فلما بلغها الماء خرجت حتى استوت على الجبل فلما بلغ الماء رقبتها رفعته

بيديها حتى ذهب بها الماء فلو رحم الله منهم احدا لرحم ام الصبي وسمي طوفانا لانه طغى
فوق كل شيء وروي انه لما نزل من السفينة اوحى الله اليه يا نوح اني خلقت خلقي لعبادتي
وامرتهم بطاعتي فعصوني وعبدوا غيري واستوجبوا بذلك غضبي فغرقتهم واني قد جعلت
قوسي امانا لعبادي وبلادي وموثقا بيني وبين خلقي يامنون به الى يوم القيمة من
الغرق ومن اوفى بعهده مني ففرح نوح به وبناته وكانت القوس فيها سهم ووتر
فنزع الله تعالى السهم والوتر وجعلها امانا لعباده وبلاده وروي ان النجف كان جبلا وهو
الذي قال ابن نوح ساوي الى جبل يعصمني من الماء ولم يكن على وجه الارض جبل اعظم
منه فاوحى الله اليه يا جبل ايعتصم بك مني فتقطع قطعا قطعا الى بلاد الشام وصار
رملا دقيقا وصار بعد ذلك بحرا عظيما وكان يسمى ذلك البحر بحر ني ثم جف بعد ذلك
فقيل ني جف فسمي نيجف ثم سمي نجف تخفيفا وروي ان الله تعالى اوحى الى نوح انه لن يؤمن
من قومك الا من قد آمن قال رب لا تذر على الارض الى قوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
روي انه كانت شريعة نوح ان يعبد الله بالتوحيد والاخلاص وخلع الانداد وامر
بالصلوة والامر والنهي والحرام والحلال ولم يفرض عليهم احكام حدود ولا فرض
ميراث روي ان شرائع نوح وقومه كانت تقرأ بين علماء القرآن مما يلي عرفي الكوفة
بحار قوله تعالى ان كان كبر عليكم مقامي اي شق وعظم عليكم اقامتي بين اظهركم وتذكيري
بايات الله اي بحججه وبيناته من التوحيد والعدل ونحو ذلك وفي الكلام حذف اي ان عزمتم
على قتلي او طردي فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا على امركم مع شركائكم وانفقوا على
امر واحد من القتل والطرد وهذا تهديد في صورة الامر اي اعزموا على امركم وادعوا شركاءكم
فيبين انه لا يرتدع عن دعائهم وعيب الهتهم مستعينا بالله واثقا بالله تعالى في نصرته منهم و

والمراد بالشركاء اما الاوثان او من شاركهم في الدين ثم لا يكن امركم عليكم غمة اى غما
وحزنا بان تهددوا فيه وقيل اى لا يكن امركم ظاهرا لهم مكشوفا ولا يكون مغطى مبهما من غمه
اذا ستره اى لا تلونوه من دون المشاوره لان من حاول الامر على غير بصيرة كان امره غمة عليه
ثم اقضوا الى فافعلوا وادوا الى ذلك الهلاك سبيلا ولا تمهلونى او وعلوا امارتكم دون او جهوا
الى وهذا كان من معجزات نوح لانه كان وحيدا معهم وقد اخبر بانهم لا يقدرون
على قتله لان الله ناصره فان توليتم فما سالتكم عليه من اجر ان اجرى الا على الله لا كالم الطمع في
مالكم حتى يفضى ذلك الى توليكم عنى وانما يعود النفع والضرر اليكم والمراد انى ما طلبت منكم
اجرا حتى يثقل ذلك عليكم فتولوا عنى وجعلناهم خلائف اى خلفا لمن هلك بالغرق
ولا ينفعكم نصحى الاية معناه انه كان الله يريد ان يغويكم وان اردت ان انصح لكم لا ينفعكم
نصحى انما اراد الله ان يغويكم من رحمته بان يحرمكم من ثوابه ويعاقبكم لكفركم به فلا
ينفعكم نصحى فيه الخطاب عما يقولونه فسوف تعلمون تعبا لما اخبر الله قوم نوح
من بعده واعلم نوحا بانه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فلا تبتئس اى
لا تغتم ولا تحزن واصنع الفلك باعيننا اى بمرئى منا فانا نراك ونحفظك اى بحفظنا اياك
الرائى لغيره اذا كان يدفع الضرر عنه وقيل باعين الملائكة الموكلين وانما اضاف الى
نفسه اكراما لهم ووحينا اى على ما اوحينا اليك من صنعتها وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها
ومرسيها اى متبركين باسم الله او قائلين بسم الله وقت اجرائها وارسائها اى جريها و
رسوها وقيل اذا ارادوا ان تجرى السفينة قالوا بسم الله مجريها فجرت واذا ارادوا
ان تقف قالوا بسم الله مرسيها فوقفت في موج كالجبال اى متعددا وكان في معزل
اى في قطعة من الارض غير ما كان فيه نوح او في ناحية من دين ابيه وكان ابن نوح ينافق

انه

انه مسلم ولذلك دعاه وكان ينافق اباه بالملجئ ما لك اى الماء الذى ينبع منه العيون او انشفى
حتى لا يبقى منه شىء وهذا اخبار عن ذهاب الماء عن وجه الارض بادنى مدة واديم عنه
لانه جار مجرى ان يقول بلعت ويا سماء اقلعى اى امسكى من المطر وغيض الماء وقضى الامر
اعنى هلاك الكفار على التمام او نجاة نوح ومن معه واستوت على الجودى قيل انه جبل
بالجزيرة وقيل بضرب جزيرة موصل وقيل انه بقرب الكوفه وربما استقر فيها باسم الجبل

اسم لكل جبل بارض وصلح و بيخلا من بعض الاخبار انه

الغرق انه عمل غير صالح اى ذو عمل غير صالح انه ليس من اهلك الخلف غير قيل
انه كان ابنه من صلبه انه ليس ممن وعدت بنجاتهم لقوله الا من سبق عليه القول اى
قد لهم انه يغرق وقيل ليس على دينك فقد اخرجه دينه عن ان يكون له احكام اهله
وذلك كقوله سلمان منا اهل البيت اى على ديننا ويؤيده قوله انه عمل غير صالح
فعلل اخراجه عن اهله لكفره وقيل انه لم يكن ابنه على الحقيقه وانما ولد على فراشه
هذا المعنى يدل عليه بعض الاخبار وهو بعيد مخالف لظاهر الاية القول ونادى نوح ابنه
ولان الانبياء يجب ان ينزهوا عن مثل هذه الحالة لانه عار وشين وقد نزه انبياءه
عما دون ذلك كالا بنية الطباع من المنفرات انه ما زنت امرأة نبي قط وكان
الخيانة من امراة نوح انها كانت تنسب الى الجنون وقيل انه كان ابن امراته وكان ربيبه
وقد قرء ابنه بفتح الهاء واسقاط الالف اهبط بسلام منا اى بسلامة منا ونجاة و
قيل بتحية وتسليم منا عليك وبركات عليك اى دائم دائمة وخيرات نامية ثابتة وعلى
امم ممن معك اى في السفينة شيعا شيعا باشد لا ينقطع فالتقى الماء على
امر قد قدر فيه هلاك القوم اى قدره الله وعرف مقداره فلا يزيد ولا ينقص وقيل انه كان
قدر ماء السماء مثل قدر ماء الارض وقيل امر قد قدره الله في اللوح ودسر اى مسامير

سندت بها السفينة والجودي اي زوه وارادوا حبه واختلف في التنور الذي فار فقيل انه
قيل هو ما يخرج فيه دخوج من علامة لنوح تخرج من موضع عين بالكوفة وقيل انه
وجه الارض وقيل فار التنور اي طلع الفجر وظهر لما رات دخول الليل وفي الخبر ان الله
انما هو نور الفجر ثم اوما بيده الى الشمس قال لطلوعها وقيل ان التنور اعلى الارض
واشرفها والمعنى نبع الماء من الاماكن المرتفعة فشبهت بالتنانير وقيل فار التنور معناه
اشتد غضب الله عليهم ونقمته بهم كما تقول العرب حمي الوطيس اذا اشتد الحرب قوله
واستحيوا ابناءهم فلا تطعموا من البلاء وكان طول نوح ثلثمائة وستين ذراعا بذراع زمانه
وكان لباسه الصوف ولباس جلد او دبل الشعر وكان يسكن في الجبال ويأكل من
نبات الارض حتى جاءه جبريل بالرسالة **باب قصة قوم هود** ذكر جمع من المفسرين ان عادا
كانوا ينزلون اليمن وكانت مساكنهم منها بالشحر والاحقاف وهو رمل فيما بين عالج والدهنا
وشرق ما بين عمان الى حضرموت وكان لهم زرع ونخل واعمار طويلة واجسام عظيمة
وكانوا اصحاب اصنام يعبدونها فبعث الله اليهم هودا نبيا وكان من اوسطهم نسبا
وافضلهم حسبا فدعاهم الى التوحيد وخلع الانداد فابوا عليه فكذبوه واذوه
فامسك الله عليهم المطر سبع وقيل ثلاث سنين حتى قحطوا وكان الناس في ذلك
الزمان اذا نزل بهم بلاء وجهد التجاوا الى بيت الله الحرام بمكة مسلمهم وكافرهم
واهل مكة يومئذ العماليق وانما سموا العماليق بعمليق بن لاود بن سام بن نوح وكان سيد العماليق
اذ ذاك بمكة رجلا يقال له معوية بن بكر وكانت امه من عاد فبعث عاد وفدا الى
مكة ليستغيثوا لهم فنزلوا على معوية بن بكر وهو بظاهر مكة خارجا من الحرم فاكرمهم
وانزلهم واقاموا عنده شهرا يشربون الخمر فلما راى معوية طول مقامهم وقد بعثهم قومهم

يتغوثون من البلاء الذي نزل بهم شق ذلك عليه وقال هلك اخوالي وهؤلاء مقيمون عندي
وهم ضيفي استحي ان امرهم بالخروج الى ما بعثوا اليه وشكى ذلك الى قينتيه اللتين كانتا
تغنيانهم وهم الجرادتان فقالتا قل شعرا نغنيهم به لا يدرون من قاله فقال معوية بن بكر
الا يا قيل ويحك قم فهينم • لعل الله يسقينا غماما • فيسقي ارض عاد ان عادا قد امسوا
ما يبينون الكلاما • وان الوحش ياتيهم جهارا • فلا تخشى لعادي سهاما • فانتم ههنا فيما
اشتهيتم • نهاركم وليلكم التماما • فقبح وفدكم من وفد قوم • ولا لقوا التحية والسلاما • فلما
سمعوا ذلك قال بعضهم لبعض انما بعثكم قومكم يتغوثون بكم من هذا البلاء فادخلوا
هذا الحرم فاستسقوا لهم فقال لهم مرثد بن سعد قد امن بهود سرا والله لا تسقون بدعائكم ولكن ان
اطعتم نبيكم سقيتم فزجروه وخرجوا الى مكة يستسقون بها وكان رئيسهم قيل بن عنز فقال
يا الهنا ان كان هود صادقا فاسقنا فانا قد هلكنا فانشأ الله سحابا ثلثا بيضاء وحمراء
وسوداء ثم ناداهم مناد من السماء يا قيل اختر لنفسك ولقومك فاختار السحابة السوداء
التي فيها العذاب فساقها الله بتلك السحابة بما فيها من النقمة الى عاد فلما راوها استبشروا
بها وقالوا هذا عارض ممطرنا قال الله بل هو ما استعجلتم به الاية فسخر الله الريح عليهم
سبع ليال وثمانية ايام حسوما اي دائمة فلم تدع من عاد احدا الا اهلكته واعتزل هود في
من معه من المؤمنين في حظيرة ما يصيبهم الا ما تلين عليهم الجلود وتلذ النفوس وحكي انه
فحطوا سبع سنين جاء قوم الى بابه يريدونه فخرجت عليه امراة شمطاء عوراء فقالت
من انتم قالوا نحن من بلاد كذا وكذا اجدبت بلادنا فجئنا الى هود ندعو الله ان يمطر
علينا ويخصب بلادنا فقالت لو استجيب دعاؤه لدعا لنفسه فقد احترق زرعه لقلة
الماء قالوا فاين هو قالت في موضع كذا وكذا فجاؤوا اليه وقالوا يا نبي الله قد اجدب

بلادنا فاسئل هودا ان يمطرهم فتهيأ للصلوة وصلى ودعا لهم فقال ارجعوا فقد امطرتم فاخصبت
بلادكم فقالوا انا رأينا عجبا قال وما رأيتم قالوا رأينا في جبل الناحية كذا وكذا ثم قالوا
لهود ما قالت قال هي امرأة وانا ادعو الله لها بطول البقاء قالوا وكيف ذلك قال لانه ما خلق
الله قوما الا وله عدو يعذبه وهي عدوي فلان يكون عدوي من اهلكه خير من ان يكون
عدوي من يهلكني احب الي وصرصر اي شديدة الهبوب وقيل باردة من الصر وهو

وهو المروي في الاخبار

البرد وحسوما اي ولاء متتابعة ليس لها فترة وقيل دائمة وقيل قاطعة قطعتهم قطعا
الريح العقيم روي هي التي لا تلقح الشجر ولا تنبت النبات اي التي تخرج من تحت الارضين ان الريح
العقيم تحت هذه الارض مزمومة بسبعين الف زمام من حديد وكل بكل زمام سبعون الف
ملك ولما سلطها الله على عاد استأذنت خزنتها ان تخرج مثل منخري الثور ولو اذن الله
ما تركت على ظهر الارض شيئا الا احرقته ومنها ما ينسف الجبال والبلاد والاكام والمدائن
والقصور يوم القيمة وذلك قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا قال سمي
عقيما لانها تلقحت بالعذاب وتعقمت عن الرحمة كتعقم الرجل وطحنت تلك القصور والمدائن
حتى كانت رملا دقيقا تسفيه الرياح كما قال الله الا جعلته كالرميم ولذلك كثر الرمل في تلك
البلاد لانها طحنت تلك البلاد وكانت ترفع الرجال والنساء فتهب بهم صعدا ثم ترمي بهم
من الجو فيقعون على رؤسهم منكبين وذلك قوله تعالى تنزع الناس وكانت تقصف الجبل كما
تقصف المساكن فتجعلها رملا دقيقا وانما سمي عاد ارم ذات العماد من اجل انهم كانوا يسلخون
العمد من الجبال فيجعلون طول العمد مثل طول الجبل الذي يسلخونه من اسفله الى اعلاه
ثم ينقلون تلك العمد فينصبونها ثم يبنون القصور عليها فسميت ذات العماد وكان المعتصم امر ان
يحفر بئر بالبطانية فحفروا ثلاثمائة قامة فلم يظهر لها فترك فلما ولي المتوكل امر ان يحفر ذلك البئر

ابدا حتى وضعوا في كل مائة قامة بكرة حتى انتهوا الى صخرة فضربوها بالمعول فانكسرت فخرج
عليهم منها ريح باردة فمات من كان بقربها فاخبروا المتوكل بذلك فلم يعلم ما ذاك فقال
سلوا ابن الرضا وهو العسكري علي بن محمد فاجاب بان تلك البلاد كانت الاحقاف في
وهم قوم عاد اهلكهم الله بريح صرصر وفي رواية اخرى ان الحافر للبئر اولا هو المنصور
فمات ولم يتم فاخبر المهدي بذلك فامر بالحفر ولو انفق عليه جميع ما في بيت المال
فحفروا حتى ثقبوا نقبا فخرجت الريح فهالهم ذلك فكان راس البئر اربعين ذراعا في اربعين
ذراعا فامر كبيرهم ان يجعلوه في شق محمل ويدلى في البئر فلما نظر الى هولها وسمع دوي الريح
في اسفل ذلك فامر ان يوسعوا الخرق فجعلوه مثل الباب العظيم ثم دلي فيه رجلان
وقالا نحن في بئر هذا فمكثا مليا ثم حركا الحبل فاصعدا فقالا انا رأينا رجالا وخيلا
وبيوتا وابنية ومتاعا كله ممسوخ حجارة واما الرجال والنساء فعليهم ثيابهم من بين
قاعد ومستلق ومتكئ فلما مسسناهم اذا ثيابهم تتفشى مثل الهباء وصارت رمادا فكتب المهدي
الى موسى بن جعفر يسأله ان يقدم عليه فلما قدم عليه اخبره بذلك فبكى بكاء شديدا
وقال هؤلاء بقية قوم عاد غضب الله عليهم فساخت منازلهم هؤلاء اصحاب الاحقاف
قال المهدي ما الاحقاف قال الرمل وقيل ان الاحقاف جمع حقف وهو الرمل الطويل
العظيم لا يبلغ ان يكون جبلا وقيل انه الرمل الكثير العظيم وفيه اعوجاج وقيل هو
واد بين عمان ومهرة وقيل رمال بين عمان الى حضرموت وقيل رمال مشرفة على البحر
بالشحر من اليمن روي انه لم تكن امة اشد من عاد ولا اشد بطشا فلما رأوا الريح قد
اقبلت عليهم قالوا لهود تخوفنا بالريح فجمعوا ذراريهم واموالهم في شعب من تلك
الشعاب ثم قاموا على باب ذلك الشعب يردون الريح عن اموالهم واهاليهم فدخلت

قد سلت الريح من تحت ارجلهم حتى قلعتهم ثم رمت بهم من الجو ثم رمتهم الريح في البحر وكان
كثيرهم بالدهنا ويبرين وعالج الى اليمن الى حضرموت روي ان اعمارهم كانت اربعمائة
روي ان امير المؤمنين ع خرج الى النخيلة فاذا اناس من اليهود معهم ميت لهم فقال ع للحسن ع
انظر ما ذا يقولون في هذا القبر فقال يقولون هو هود النبي ع فقال ع كذبوا انا اعلم
منهم هذا قبر يهودا بن يعقوب ثم قال ع من ههنا من مهرة فقال شيخ كبير انا منهم فقال
اين منزلك فقال في مهرة ساحل البحر فقال ع اين هو من الجبل الذي هو الصومعة فقال
قريب منه فقال ع ما يقول قومك فيه فقال يقولون قبر ساحر فقال كذبوا انا اعلم
بهم منهم ذاك قبر هود وهذا قبر يهودا الخلف [illegible] قبل انه تحت حضرموت وقيل في
في الحجر روي ان رجلا من حضرموت قد اسلم فسأله امير المؤمنين ع عن قبر هود فقال خرجت
مع جماعة من اهل قرية ومعنا رجل قد عرف موضع قبره فسرنا في بلاد الاحقاف فجئنا الى كهف
فدخلنا فامعنا فيه طويلا فانتهينا الى حجرين قد اطبق احدهما الى الآخر وبينهما خلل
يدخل منه الرجل النحيف فتحاوفت ودخلته فرايت رجلا على سرير شديد الادمة طويل
الوجه كث اللحية قد يبس فاذا مسست شيئا من جلده وجدته صلبا لم يتغير و
ايت عند راسه كتابا بالعربية فيه مكتوب انا هود النبي ع [illegible] الله [illegible]
بالدعوة ليثبتوا به [illegible] كالميت [illegible] وليلة [illegible] عليه [illegible]
الى الله فالقى الله في قلوبهم الرعب فلما دعاهم [illegible] ارادوا ان يبطشوا به [illegible]
قلوبهم الرعب فاخبروا [illegible] فصاح بهم صيحة فسقطوا لوجوههم روي ان طول
عاد كان ثمانية وعشرين ذراعا [illegible] وكان احدهم
يضرب الجبل الصغير فيقطعه فمكث [illegible] سبعمائة سنة فلما اراد الله هلاكهم

حقف

حقف الاحقاف حتى صار بعضهم من الجبال فقال لهم هود ان لم تؤمنوا كانت
عليكم [illegible] فلما سمعوا ذلك [illegible] الاحقاف فلا تزيد الا كثرة [illegible]
صاغرين قولهم نعم الا اعتراك بعض الهتنا اي اصابك بسوء [illegible] الهتنا [illegible]
جاريا السيل [illegible] اي حملنا [illegible] بكل ريع
اي مكان مرتفع او بكل طريق اية تعبثون اي بناء لا تحتاجون اليه [illegible]
كانوا يبنون في المواضع المرتفعة ليشرفوا على المارة والسابلة فيسخروا منهم ويعبثوا
بهم وقيل انه كان في اتخاذ الحمام انكر عليهم اتخاذهم بروجا للحمام عبثا ولهوا
الا بر البطش الاخذ [illegible] الاول [illegible] اوعادتهم
وارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد [illegible] ارم [illegible] اسم قبيلة او
عاد ان قال الاولى هي ارم [illegible] انه اهلك عادا الاولى فقيل ان ارم اسم
مدينة قيل دمشق وقيل الاسكندرية وقيل مدينة بناها شداد بن عاد فلما [illegible]
دخولها اهلكهم الله بصيحة وقيل ان [illegible] لعاد [illegible] صاحب
وذات العماد اي كانوا اصحاب عمد سيارين في الربيع فاذا هاج النبت رجعوا الى منازلهم
وقيل اي ذات الطول والشدة من قولهم رجل معمد طويل العماد اي القامة وقيل اي ذات
الابنية العظام المرتفعة التي لم يخلق مثلها في البلاد اي مثل تلك القبيلة في الطول و
القوة وعظم الجسم وهم الذين قالوا من اشد منا قوة واثارا وكان الرجل منهم ياتي بالصخرة
فيحملها على الحي فيهلكهم وقيل ان رجلا خرج في طلب ابل له [illegible]
عدن اذ هو قد وقع في مدينة عليها حصن حول ذلك الحصن قصور كثيرة واعلام طوال
دنا منها ظن ان بها من يسأله عن ابله فلم ير احدا فنزل عن ناقته وعقلها وسل سيفه ودخل

ودخل من باب الحصن فاذا هو ببابين عظيمين لم ير في الدنيا اعظم منهما ولا اطول واذا
خشبهما من الطيب عود ودق عليهما نجوم من ياقوت اصفر وياقوت احمر ضوئها قد ملا
المكان فلما راى ذلك اعجبه ففتح احد البابين ودخل واذا هو بمدينة لم ير الراوون
مثلها فاذا هو بقصور كل قصر منها معلق تحته اعمدة من زبرجد وياقوت وفوق كل
قصر منها غرف وفوق الغرف غرف مبنية بالذهب والفضة واللولو والياقوت
والزبرجد على كل باب من ابواب تلك القصور مصاريع مثل مصاريع باب المدينة
من عود رطب قد نضدت عليه اليواقيت وقد فرشت تلك القصور باللولو وبنادق
بنادق المسك والزعفران ونظر الى الانهر واذا في كل زقاق منها اشجار قد اثمرت
تحتها الانهار تجري فقال هذه الجنة التي وصفها الله في الدنيا فالحمد لله الذي ادخلني
الجنة فحمل من لولوها وبنادقها بنادق المسك والزعفران ولم يستطع ان يقلع من
زبرجدها ولا من ياقوتها لانه كان مثبتا في ابوابها وجدرانها وكان اللولو
وبنادق المسك والزعفران بمنزلة الرمل في تلك القصور والغرف فاخذ منها
ما اراد وخرج حتى اتى ناقته وركبها ثم صار يقفو اثره حتى اتى ارض اليمن واظهر
ما كان معه وباع بعض ذلك اللولو وكان قد اصفر وتغير من طول ما مر عليه من
الليالي والايام وشاع خبره وبلغ معوية فارسل اليه فخلا به وساله عما عاين
فقص عليه امر المدينة وعرض عليه ما حمله منها فقال والله ما اعطي سليمان
بن داود مثل هذه المدينة فبعث معوية الى كعب الاحبار وقال له هل بلغك ان في
الدنيا مدينة مبنية من الذهب والفضة وعمدها زبرجد وياقوت وحصى
قصورها وغرفها اللولو قال كعب اما هذه المدينة فصاحبها شداد بن عاد واسمها

ارم

ارم ذات العماد الموصوفة في القران وقال ان عادا الاولى وليس بعاد قوم هود كان له
ابنان شداد وشديد فهلك عاد وملك ابناه وتجبرا واطاعهما الناس في الشرق
والغرب فمات شديد وبقي شداد فملك وحده لم ينازعه احد وكان كلما سمع ذكر
الجنة وما فيها من البنيان والياقوت والزبرجد رغب ان يفعل مثل ذلك في الدنيا
عتوا على الله فجعل على صنعها مائة رجل تحت كل واحد منهم الف من الاعوان فقال انطلقوا
الى اطيب فلاة من الارض واوسعها فاعملوا لي فيها مدينة من ذهب وفضة وياقوت
وزبرجد ولولو واصنعوا لتلك المدينة اعمدة من زبرجد وعلى المدينة قصورا وعلى القصور
غرفا وفوق الغرف غرفا واغرسوا تحت القصور في ازقتها اصناف الثمار واجروا فيها الانهار
حتى تكون تحت اشجارها فاني ارى في الكتب صفة الجنة وانا احب ان اعمل مثلها في
الدنيا قالوا له كيف نقدر على ما وصفت من الجواهر والذهب والفضة قال الا تعلمون ان ملك
الدنيا بيدي قالوا بلى قال فانطلقوا الى كل معدن من معادن الجواهر والذهب والفضة
واجمعوا ما تحتاجون اليه وخذوا جميع ما تجدونه في ايدي الناس من الذهب والفضة
فكتبوا الى كل ملك في شرق الارض وغربها فجعلوا يجمعون ذلك عشر سنين فبنوا هذه
المدينة في مدة ثلثمائة سنة وخمسمائة سنة فلما اتوه واخبروه بفراغهم قال انطلقوا
فاجعلوا عليها حصنا واجعلوا حول الحصن الف قصر عند كل قصر من تلك القصور الف من
وزرائي ففعلوا ذلك كله ثم اخبروه بالفراغ منها فامر الناس بالفراغ منها فامر الناس بالتجهيز
الى ارم ذات العماد فاقاموا في جهازهم اليها عشر سنين ثم صار يريد ارم فلما كان من
المدينة على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم وعلى جميع من معه صيحة من السماء فاهلكتهم
ما دخل ارم ولا احد من كان معه قصة ثمود قوم صالح قال الله تعالى هذه ناقة الله لكم اية

قصة ثمود قوم صالح

اضيف الناقة الى الله لانه تعالى خلقها من غير واسطة لانها خرجت من صخرة ملساء تمخضت
بها كما تتمخض المرأة ثم انفلقت عنها على الصفة التي طلبوها وقيل انما اضيفت الى الله لانه
لم يكن لها مالك سواه تعالى وكان في حصول الاعجاز بها زيادة على ذلك انها كانت تشرب
ماء الوادي كله في يوم روي انه بعث الى قومه وهو ابن ست عشرة سنة فلبث فيهم حتى بلغ
عشرين ومائة سنة لا يجيبونه وكان لهم سبعون صنما يعبدونها فقال لهم اني اخيركم
بين امرين اما ان اسأل الهكم فان اجابني بالذي اريد خرجت عنكم واما ان اسأل الهي
فيجيبكم فيما تسألون فقالوا انصفت فدعا الهتهم فلم يجبه واحد منها فاشتد به سبعون
رجلا من رؤسائهم فقالوا نحن نسألك فقال لكل هؤلاء واصنون بكم فقالوا نعم فقالوا ان
اجابك ربك امنا بك فقال تعلمن جميع اهل قريتنا فقال سلوني ما شئتم فانطلقوا معه
الى الجبل فقالوا سل ربك ان يخرج لنا الساعة من هذا الجبل ناقة حمراء شقراء وراء
تلقي فصيلها من ساعتها وتدر لبنها فسأل الله ذلك فانصدع الجبل صدعا كادت تطير
منه العقول قالوا واضطرب الجبل كما تضطرب المرأة عند المخاض وسمعوا له دويا اشد
كادت تزول منه فخرج ولدها ثم خرج ساعيا على حملها ثم استوت على الارض قائمة تطأ
ذلك قالوا لهما اسرع ما اجابك ربك فسأله ان يخرج لنا فصيلها قال فسأل الله ذلك فخرج مرة
به قالوا انطلق بنا حتى نخبر قومنا فرجعوا ولم يبلغ السبعين رجلا حتى ارتد منهم اربعة
وستون وقالوا سحر فلما اذا هم فريقان يختصمون نبي صادق ومكذب بالطير قالوا اطيرنا بك
وبمن معك روي انهم اصابهم جوع شديد فقالوا هذا من شؤمك وشؤم من معك تقاسموا
بالله اي تحالفوا لنبيتنه واهله ثم لنقولن لوليه ما شهدنا مهلك اهله وانا لصادقون
فيما ذكرنا لان الشاهد للشيء غير المباشر له عرفا والمعنى ما شهدنا محل هلاكه لغلبة الليل

فيكونون صادقين في ذلك لانا ما شهدناه مهلك اهله خاصة بل مهلكه ومهلكهم ونحو
ما رأيت رجلا بل رجلين وروي ان المراد انا لصادقون اي عازمون على هذا الامر وجادون
في اظهار هذه الارادة روي انهم اجتمع تسعة رهط منهم وخرجوا الى الغار الذي في طريق صالح
الى المسجد وكان لا يبات فيهم بل يخرج الى مسجد له فيبيت فيه فلما دخلوا الغار سقط عليهم صخرة
فقتلهم قوله تعالى واستعمركم فيها اي جعلكم عمار الارض ودهرها لكم مدة اعماركم من العمرى او
اطال فيها اعماركم عمار الارض ودهرها لكم مدة اعماركم من العمرى اعماركم وكانت اعمارهم
الف سنة الى الف ومائتي سنة الحجر اسم البلد الذي كان فيه ثمود او اسم واد كانوا يسكنونها
روي انه اسم ماء لهم لها شرب ولكم شرب يوم معلوم كانت تشرب ماءهم كله يوما ويسقون
فيه بها ويكونون يشربون من لبنها فلا يبقى صغير ولا كبير الا شرب من لبنها يومه ذلك فاذا كان الليل
واصبحوا غدوا الى مائهم في يومهم ذلك اليوم ولا تشرب الناقة روي انها اذا كانت يوم غير
شربها وقفت وسط قريتهم فلا يبقى في القرية الا احد الا حلب منها حاجته وكان في المدينة
تسعة رهط الاية اي تسعة من رؤسائهم امروا بعقر الناقة روي انهم لما عقروا الناقة
قال صالح تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وقالوا وما علامة ذلك قال انكم تصبحون غدا مصفرة وجوهكم
وفي اليوم الثاني محمرة وفي اليوم الثالث مسودة فكان كما ذكر فقال بعضهم يا قوم قد جاءكم
ما قال لكم صالح فقالت العتاة ما نسمع ما يقول صالح ولو هلكنا ولما كان نصف الليل اتاهم
جبريل فصرخ صرخة خرقت اسماعهم وفلقت قلوبهم فماتوا جميعا في طرفة عين صغيرهم و
كبيرهم ثم ارسل الله عليهم نارا من السماء فاحرقتهم فاخذتهم الرجفة اي الصيحة وقيل الزلزلة
اهلكوا بها وقيل كانت صيحة زلزلت بهم الارض واصل الرجفة الحركة المزعجة بشدة وقيل
الصاعقة فاصبحوا في ديارهم جاثمين اي صرعى ميتين لا حركة بهم وقيل كالرماد الجاثم لانهم احترقوا

فيها وانما قال اصبحوا لان العذاب اخذهم عند الصباح وقيل اتتهم الصيحة ليلا فاصبحوا على
هذه الصفة والعرب تقول عند امر الشديد بعد واسوء صباحاه كان لم يغنوا فيها اى كان لم
يكونوا في ديارهم قط لانقطاع اثارهم بالهلاك روى انه مشى بعضهم الى بعض وقالوا
اعقروا هذه الناقة واستريحوا منها لا نرضى ان يكون لنا شرب يوم ثم قالوا من الذي
يلي قتله ونجعل له جعلا ما احب فجاءهم رجل احمر اشقر ازرق ولد زنا لا يعرف لاب
قصير املق في الخلق يقال له احمر ثمود فلما توجهت الناقة الى الماء الذي تشربها تركها حتى
شربت الماء واقبلت راجعة فقعد لها في طريقها فضربها بالسيف ضربة فلم يعمل فيها شيئا فضربها
ضربة اخرى فقتلها وخرت على الارض بجنبها فهرب فصيلها حتى صعد الى الجبل فرغا على
ثلث مرات الى السماء وذهب رغاءه فتقطعت منه قلوب القوم واقبل قوم صالح فلم يبقوا احدا
فضربوه واقتسموا لحمها فيما بينهم فلم يبق منهم صغير ولا كبير الا اكل منها فلما راى ذلك
صالح اقبل اليهم وقال لهم يا قوم ما دعاكم الى ما صنعتم ولما اوعدهم بالعذاب تخلطوا
وتكلموا وعلموا ان العذاب نازل بهم وله يتوبوا الى الله روى عن جابر انه قال اتينا ديار
ثمود فقد رايت مصعد الناقة بين الجبلين وراينا مخرجها فوجدناه غار بين ذراعين و
كانت تصدر من فج الذي منه وردت لا تقدر ان تصدر من حيث ترد يضيق عنها وكانوا
يشربون الماء يوم شرب الناقة من الجبال والمغارات فشق ذلك عليهم وكانت مواشيهم تنفر
منها لعظمها فهموا بقتلها وقيل ان سبب قتلهم انه كانت امرأة جميلة ذات مال وابل وبقر
وغنم وكانت اشد الناس عداوة لصالح فدعت رجلا وجعلت له نفسها على ان يعقر الناقة
وقيل انهم لما عقروا الناقة اقبل صالح فاقبلوا يعتذرون اليه انما عقرها فلان ولا ذنب لنا
فقال انظروا هل تدركون فصيلها فان ادركتموه فعسى ان يرفع عنكم العذاب فخرجوا يطلبونه

في الجبل فلم يجدوه قوله ونخل طلعها هضيم اى النضيج او الرطب اللين او الذي اذا مس تفتت او
الذي ليس فيه نوى وروى المتمل فارهين اى حاذقين بنحتها خاوية اى خالية كل شرب
محتضر اى كل نصيب من الماء يحضره اهله كهشيم المحتظر اى حطام الشجر المنقطع بالكسر
والرض الذي يجمعه صاحب الحظيرة الذي يتخذ لغنمه حظيرة يمنعها من برد الريح وقيل
اى صاروا كالتراب الذي يتناثر من الحائط بالطاغية اى اهلكوا بطغيانهم وكفرهم
او بالصيحة وهي التي تجاوزت المقدار جابوا الصخر بالواد اى قطعوها ونقبوها
الذي بين لونين وهو وادي القرى بطغواها اى بطغيانها اذا انبعث اشقاها وقام
ناقة الله اى احذروا ناقة الله فلا تعقروها ولا تمنعوا سقياها فلا تزاحموها فيه
اى فدمدم عليهم اى اطبق عليهم بالعذاب فاهلكهم فسواها اى فسوى الدمدمة عليهم
وعمهم بها ولم يفلت منها بقي سوى الامة اى انزل العذاب بصغيرهم وكبيرهم وجعل بعضها
على مقدار بعض في الاندكاك واللصوق بالارض وقيل سوى ارضهم عليهم ولا يخاف
عقباها اى لا يخاف الله من احد تبعة في اهلاكهم ولا يخاف الذي عقرها عقباها
حتى حين اى ثلث ايام باب موعظة عيسى عليه السلام قال الله تعالى يا عيسى انزلني من نفسك كهمك واجعل
ذكري لمعادك وتقرب الي بالنوافل وتوكل علي اكفك ولا تول غيري فاخذلك
يا عيسى اصبر على البلاء وارض بالقضاء وكن كمسرتي فيك فان مسرتي ان اطاع فلا اعصى
يا عيسى احي ذكري بلسانك وليكن ودي في قلبك يا عيسى تيقظ في ساعات الغفلة
واحكم لي بلطيف الحكمة يا عيسى كن راغبا راهبا وامت قلبك بالخشية يا عيسى
راع الليل لتحري مسرتي واظما نهارك ليوم حاجتك عندي يا عيسى نافس في الخير جهدك
تعرف بالخير حيثما توجهت يا عيسى ما امنت بي خليقة الا خشعت لي

انى امنية معصادى ما لم يغير سنتى يا عيسى انك على نفسك مكان من قد ودع الاهل وخلى

الدنيا وتركها لاهلها وصارت رغبته فيما عند الله يا عيسى كن مع ذلك تلين الكلام

وتفشى السلام يقظانا اذا نامت العيون لاسرار حذار المعاد والزلازل الشداد

اهوال يوم القيمة حيث لا ينفع اهل ولا ولد يا عيسى اكحل عينيك بميل الحزن اذا ضحك

البطالون يا عيسى كن خاشعا صابرا فطوبى لك ان نالك ما وعد الصابرون يا عيسى

رح من الدنيا يوما فيوما وذق ما قد ذهب طعمه فحقا اقول لك ما انت الا بساعتك

ويومك فرح من الدنيا بالبلغة وليكفيك الخشن الخشب فقد رايت الى ما تصير ومكتوب

ما انفقت وكيف اتلفت يا عيسى انك مسئول فارحم الضعيف كرحمتى اياك ولا تقهر

اليتيم يا عيسى ابك على نفسك فى الصلوة وانقل قدميك الى مواضع الصلوة واسمعنى لذاذة نطقك بذكرى فان

صنيعى اليك حسن يا عيسى كم من امة اهلكتها بسالف ذنب قد عصمتك منه يا عيسى ارفق بالضعيف

وارفع طرفك الكليل الى السماء وادعنى فانى منك قريب ولا تدعنى الا متضرعا الى وهمك

هم واحد فانك متى تدعنى كذلك اجبك يا عيسى انى لم ارض بالدنيا ثوابا لمن كان قبلك

ولا عقابا لمن انتقمت منه يا عيسى انك تفنى وانا ابقى ومنى رزقك وعندى ميقات

اجلك والى ايابك وعلى حسابك فسلنى ولا تسال غيرى فيحسن منك الدعاء ومنى

الاجابة يا عيسى ما اكثر البشر واقل عدد من صبر الاشجار كثيرة وطيبها قليل فلا يغرك

حسن شجرة حتى تذوق ثمرها يا عيسى لا يغرنك المتمرد على بالعصيان يا كل رزقى ويعبد

غيرى ثم يدعونى عند الكرب فاجيبه ثم يرجع على ما كان فعلى يتمرد ام لسخطى يتعرض فبى

حلفت لاخذنه اخذة ليس له منها منجا ولا دونى ملتجا اين يهرب من سمائى وارضى يا عيسى

قل لظلمة بنى اسرائيل لا تدعونى والسحت تحت احضانكم والاصنام فى بيوتكم فانى اليت ان

انا

انا جيب من دعانى وان اجعل اجابتى اياهم لعنا عليهم حتى يتفرقوا يا عيسى كم اجمل النظر

واحسن الطلب والقوم فى غفلة لا يرجعون تخرج الكلمة من افواههم لا تعيها قلوبهم يتعرضون

لمقتى ويتحببون الى المؤمنين يا عيسى ليكن سرك وعلانيتك واحدا وكذلك فليكن

قلبك وبصرك واطو قلبك ولسانك عن المحارم وغض طرفك عما لا خير فيه فكم من ناظر

نظرة قد زرعت فى قلبه شهوة ووردت به موارد الهلكة يا عيسى كن رحيما مترحما وكن للعباد كما

تشاء ان يكونوا للعباد لك واكثر ذكر الموت ومفارقة الاهلين ولا تله فان اللهو يفسد صاحبه

ولا تغفل فان الغافل منى بعيد واذكرنى بالصالحات حتى اذكرك يا عيسى تب الى بعد الذنب

وذكرنى الاوابين واتك ودعوة المظلوم فانى اليت ان افتح لها بابا من السماء وان اجيبه

ولو بعد حين يا عيسى اعلم ان صاحب السوء يعدى وقرين السوء يردى فاختر لنفسك اخوانا

من المؤمنين يا عيسى اعمل لنفسك فى مهلة فى اجلك قبل ان لا يعمل لها غيرك ونافس فى العمل

الصالح فكم من مجلس قد نهض اهله وهم مجاورون فى النار يا عيسى ازهد فى الفانى المنقطع

وطا رسوم منازل من كان قبلك فادعهم وناجيهم هل تحس منهم من احد فخذ موعظتك منهم

واعلم انك ستلحقهم يا عيسى اعمل بالنار مثل ما اظهر وداود باحسان الحديقة الثانية

فى تعديد مسائل الهيئة اعلم انه ما بين الذروة المرئية والوسطى اى القوس التى بينهما

من التدوير يسمى التعديل الثالث ويعرف لحاصة المرئية وكل القوس من المثل

الواقعة بين الخط الوسطى وخط مركز المعدل يسمى بالاول منهما ويفضل عن الوسط

المحررة يعرف بوضع خط مركز المعدل من الممثل او ظلانا الزوج فالتعديل الثالث نوعان

وكل منهما يحتاج اليه فى العمل فالاول منه معرفة مقدار رحى من التدوير الواقعة بين الذروة

والثانى فى معرفة موضع خط مركز المعدل من الممثل الا ان مقدار كل منهما يتنوع عن معرفة مقدار

مقدار التفاوت بينهما في المقدار يعني تفاوت معرفة درجات كل من القوسين بدرجات محيط دائرة
ودرجات القوس الاخرى كذلك فانه كلما كان ما بين البعدين درجة بدرجات التدوير
كان ما بين الخطين درجة بدرجات الممثل وفلك البروج وذلك لتساوي زاويتي
الخطين الحادثة في مركز العالم وزاويتهما بين البعدين الحادثة في مركز التدوير
التساوي ان الخط المار بمركز التدوير من مركز العالم واقع على خطين متوازيين احدهما الخط
المار بمركز التدوير من مركز معدل المسير والخط الموازي له الخارج من مركز العالم فان الزاويتين
الداخلة التي في مركز العالم والزاوية الخارجة التي في مركز التدوير متساويتان كما تبين
في المخروطات ثم ان معرفة التعديل الثالث يعني ما بين البعدين لمعرفة الخاصة المرئية التي تتوقف
معرفتها على معرفة وسعة وعرفتها لمعرفة التعديل الاول والثاني الذي يتوقف معرفتهما على
الخاصة المرئية ويعرفان بهما ومن ثم قال الفرغاني في الفارسي الهيئة ان التعديل الاول
والثاني يعلمان بعد الخاصة المرئية بيان ذلك ان الخاصة المرئية والتعديل الاول
الثاني فيه كان فان كلا منهما قوس بين مركز التدوير ومركز الكوكب اي القوس الواقعة
بين الخطين الخارجين من مركز العالم المار احدهما بمركز التدوير والاخر بمركز الكوكب
الا ان القوس الواقعة بينهما من محيط التدوير تسمى خاصة مرئية والقوس الواقعة بينهما
محيط الممثل تسمى بالتعديل الاول والثاني فاذا عرف الخاصة المرئية بالتعديل الثالث
اي عرف مقدار ما قطع الكوكب من محيط التدوير ولا ريب في اختلاف ذلك بالنسبة الى مركز
العالم باعتبار القرب والبعد منه عرف مقدار ما قطعه لسبب الخروج والممثل ويختلف ذلك
ايضا باعتبار قرب مركز التدوير ومركز الكوكب وبعدهما من مركز العالم ومما ثبت فان
ما بين ابعد اقصى التدوير من قسي الممثل فيها فالابد درجة من محيط التدوير درجة من محيط

اواقل

او اقل او اكثر واعلم ان منشا اعتبار التعديل الثالث بالمعنى الثاني وهو القوس من الممثل
الواقعة بين الخط الوسطي وخط مركز المعدل هو خروج مركز الحامل عن مركز العالم الخارج
فقط عن الممثل لذلك ومنشا اعتبار التعديل الثاني هو عدم تشابه حركة التدوير حول مركز
العالم وفائدة التعديل الثالث بذلك المعنى هو ضبط حركة مركز التدوير حول مركز العالم
فائدة التعديل الاول والثاني ضبط حركة الكوكب وتقويمه حول مركز العالم بحركة التدوير
والحامل معا لعدم تشابه حركتها حوله وفائدة التعديل الثالث بالمعنى الاول اعلام معرفة
الخاصة المرئية والتعديل الثالث بالمعنى الثاني يعلم موقع الخط الخارج من مركز العالم المار
بمركز التدوير اي خط مركز المعدل هذا في المتحيرة واما في القمر فهذا الخط هو بعينه الخط
الوسطي ومن ثم لا حاجة فيه الى التعديل الثالث بذلك المعنى واما ما ذكره الشارح القوشجي
في الفارسي الهيئة بعد ما ذكر خط مركز المعدل من انه يعلم موقع ذلك الخط في القمر بحسب
معرفة حركة الوسط ويعلم في المتحيرة بواسطة التعديل السابق اي التعديل الثالث كما مر
ثم اعلم ان تعرف مقدار الاختلاف بين الخط التقويمي وخط مركز المعدل من الممثل وخاصة
المركز بالجيب وهو خط خارج من احد طرفي قوس عمودا على خط اخر خارج من طرفها الاخر
فان كان الجيب نصف قطر التدوير فقد علم بذلك ان الاخر الخارج كان الاختلاف
البعد بين الخطين فيكون زاوية الاختلاف اي الزاوية الحادثة في مركز العالم من الخطين
في غاية العظم وقد بين في الزيجات مقدار تلك الزاوية اذا كان الجيب نصف قطر التدوير
واذا علم مقدار الزاوية يعلم مقدار ما بين الخطين من الخارج الخارج من مركز الممثل اذ
علم غاية الاختلاف يعلم ما دونها بمقدار الجيب بان يؤخذ جيبه وينسب الى جيب غاية
الاختلاف ثم يوخذ من الزاوية بنسبة زاوية غاية الاختلاف اعلم ان تعديل المعدل قوس

قوس من دائرة معدل النهار محصورة بين دائرتي عرض تمر احديهما بمركز الشمس والاخرى
بمركز القمر اما بعد السواء فقوس من منطقة البروج محصورة بين مركز الشمس والقمر ان كان
مركز القمر على منطقة البروج والا فقوس من منطقة البروج محصورة بين مركز الشمس و
نقطة تقاطع الدائرة المعترضة المارة بمركز القمر مع منطقة البروج فاشترط في رؤيته شرطان
احدهما كون بعد المعدل لغروب الشمس عشر درجات او اكثر وبعبارة اخرى كون القمر
عند غروبها فوق الارض بمقدار ثلثي ساعة او اكثر وهذا الشرط يعلم مقدار ان
القمر عن الافق عند غروب الشمس ومقدار مكثه فوق الارض قليل لمكثه عند غروبها فان
مطارح القمر كلما كان اكثر كان مكثه فوق الارض ولد ضعف اكثر وكلما كانت المغارب
اقل كان الارتفاع والمكث اقل ومعلوم ان المغارب تتعين من المعدل الثاني كون بعد
السواء ازيد من عشر درجات ويعلم مقدار ضوء الهلال فانه كلما بعد القمر عن مغيب
الشمس بحسب العرض جنوبا او شمالا كان الهلال وكلما قرب منه كان اقل ضوءا غيبا
قربه من ضوء الشمس وضعفه من رؤيته فاعلم ان اسهل الاول بعد المعدل الا ان المعدل
يعتبر من اجزاء معدل النهار كما عرفت والثاني في تعديل السواء لا يعتبر من اجزاء منطقة البروج
وهي تعتبر متساوية قطعا ونسبتها اليها اجزاء معدل النهار وفوق مثلا مطالع الجوزاء كذا
صغار وبكذا وكذا مغارب غيرهن من البروج وبسطا لمه فتختلف المغارب والمطالع مع
تساوي مقدار قوس من منطقة البروج فربما زادت عليها وربما نقصت عنها الحديقة
الثالثة في شرح بعض الاخبار المعضلة بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
وبعد فهذه رسالة منيفة في شرح رواية شريفة معضلة وهي ما رواه الشيخ الطائفة قدس
سره عن ابن مسكان في الصحيح عن صدقة بن ثقة عن الصادق عن الرجل ينتهي الى الماء القليل

في

في الطريق فيريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهدة فان هو اغتسل رجع غسله في الماء
كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن شماله وكفا عن يمينه ثم
يغتسل هذا في التهذيب وقد افتى بمضمون هذا الخبر الصدوق في الفقيه بهذه
العبارة فان اغتسل الرجل في وهدة وخشي ان يرجع منه ما ينصب عنه الى الماء
الذي يغتسل منه اخذ كفا وصب امامه وكفا عن يمينه وكفا عن يساره وكفا من خلفه
واغتسل منه وفي الخبر وجوه واحتمالات احدها ان يكون المراد بصب الاكف من الماء بين يديه
الخ صب على بدنه ليغتسل به فيصب الماء على جوانبه الاربعة اليمين والشمال والامام والخلف
ويغتسل به ويعضد هذا الوجه قوله عليه السلام في رواية التهذيب وليس معه اناء
اذ مع فقد الاناء يتعين الاغتسال بالكف فان قيل لا يناسب هذا الوجه قوله عليه
السلام ثم يغتسل فانه دال على وقوع الاغتسال بعد نضح الماء على جوانبه الاربعة فلا بد ان
يكون نضحه كان لغير الاغتسال لسواء اريد النضح على جسده او على جوانبه من الارض قلنا لا
ريب في عدم حصول الاغتسال بمجرد نضح الماء على جسده واعضائه وجوانبه بكفه بل
اللازم بعده امرار اليد على بدنه وايصال الماء الى سائر جسده فالاتيان بكلمة ثم المفيدة
للتراخي بعد الامر بالنضح لعله انما هو لتراخي اصل الاغتسال الذي هو عبارة
عن وصول الماء الى جميع جسده بعد صب الماء بكفه على الجوانب ويؤيد ما رواه الصدوق
من قوله واغتسل منه بعد الامر بالنضح بالاكف ثم بالواو المفيدة لمطلق الجمع اي لغسل
من الماء الذي نضحه على بدنه فالضمير في قوله منه يعود الى ما نضحه على جوانبه الاربعة
لانه اقرب ما يمكن ان يعود اليه والاقرب يمنع الابعد فلا يمكن عوده الى مجمع الماء وهذا
مؤيد اخر لذلك الوجه كما لا يخفى على العالم البصير والمراد بقوله واغتسل منه

ماذكرنا من امرار اليد وايصال الماء الى جميع الجسد فان قيل ما الغرض من ذكر
السؤال الوارد في الخبر هل هو من خبث فلا الاناء او لكون الماء في الوهدة
وقد جمع الراوي في سؤاله بين الامرين فاشتبه المراد منه قلنا الظاهر ان الغرض
هو امر اخر غير الامرين وانما ذكر الامران لانهما وسيلتان للمقصود و
هو انه لما سمع الراوي ان الماء المستعمل في دفع الحدث الاكبر لا يرفع الحدث
سئل عنه عليه السلام عن وجه التفصي وكيفية التخلص من رجوع الماء المستعمل
حال الاغتسال لعلها فرض الكلام في كون الماء في الوهدة لانها مظنة عود الماء
المنفصل عن الجسد اليها من الاعضاء لا قبل الفراغ منه فلزم منه عدم جواز
استعمال ذلك الماء في سائر الاعضاء فان الوهدة هي الارض المنخفضة والماء
في اطرافها الانحدار الموجب لرجوع ما يقع منه من الماء على اطرافها اليها
وانما فرض عدم الاناء لان الاناء موجب لزيادة عود الماء المستعمل في الغسل الى الاول
اذ مع وجود الاناء يمكن الاغتراف الماء به والتنحي عن الوهدة الى موضع اخر
حتى لا يرجع الماء اليها من الاعضاء لو هكذا الى ان يتم الغسل فظهر ان ذكر الوهدة
وفقد الاناء انما هو لاتجاه ذهاب الماء المستعمل الى ما لم يغتسل منه وان الغرض الاصلي
من السؤال انما هو وجه التخلص عن الرجوع اليه ثم ان مبنى السؤال والجواب على ان
المستعمل في الحدث الاكبر غير رافع له كما يدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي
يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به واشباههم من الخبر
وفيه خلاف وقد حققناه في محله وعلى هذا لا بد من حمل الخبر السابق على ان ما في
الوهدة ماء قليل لا يبلغ الكر اذ لو بلغه لم يكن مانع من رجوع المستعمل في الحدث الاكبر

فيه ولا يلزم منه زوال الطهورية وعدم صحة ارتفاع الحدث به والا لزم سلب
الطهورية عن الكر لو ارتمس فيه الجنب وهو خلاف الاجماع نعم ربما يتردد فيه بعض
الاصحاب وهو نادر فان قلت ان ما ذكرت في توجيه الخبر غير ملائم لما تقرر في
الشرع من وجوب الترتيب بين الرأس وسائر البدن ثم بين اليمين واليسار في الغسل
اذ الظاهر من ذلك الخبر عدم وجوبه بل المبادرة منه على ما وجهته غسل جميع البدن دفعة
قلت لا ريب انه لما كان المقصود بيان وجه التفصي عن رجوع ماء الغسل الى
الوهدة لم يتعرض عليه السلام للترتيب احالة له على ما هو الثابت المقرر عند السائل
من وجوبه وانما تعرض عليه السلام للجواب عن سؤاله ولم يكن الراوي سئل عن كيفية الغسل
حتى يجيب عليه السلام بالترتيب ولا بد من مطابقة الجواب للسؤال فالايراد في غير
موضعه وبالجملة لم يكن المقام مقتضيا لبيان كيفية الغسل حتى يحتاج الى بيانها
على ان السائل كان عالما به كما يرشد اليه السؤال فاي داع الى تطويل المقام بهذا مع
ان التأمل في الاخبار الواردة في بيان الغسل يكشف عن ترك التعرض للترتيب فيه في
معظمها ومن ثم جنح بعض الاصحاب الى سقوطه وعدم لزومه بين اليمين واليسار وفي صحيحة
احمد بن محمد عن غسل الجنابة الى قوله ثم افض على رأسك وجسدك فلم يذكر فيها الترتيب
بل ظاهره عدمه لدلالته على صب الماء على الرأس والجسد دفعة وفي صحيحة زرارة ثم افض
على رأسك ثلاث اكف وعن يمينك وعن يسارك والواو لا تفيد الترتيب الى غير ذلك وجملة
منها دلت على الترتيب بين الرأس وسائر الجسد خاصة والمرجح في جميع ذلك مع وجوب الترتيب
ان سياق تلك الاخبار على كثرتها لبيان امر اخر غير الترتيب كما يظهر من التأمل فيها وقد
كان الراوي عالما بوجوبه فاحاله الامام عليه السلام على ما هو المقرر عنده وعام

تمام الكلام في محله ومما يعضد ما ذكرناه في توجيه الخبر قوله ع في خبر زرارة المتقدم عن
يمينك وعن يسارك فان المراد منه صب الماء على اليمين واليسار من البدن دون
غيره وحينئذ لا ينبغي موثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة الى قوله ثم ليصب على رأسه
ثلاث مرات ملء كفيه ثم يضرب بكف من الماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض
الماء على جسده كله فما انتضح من مائه في انائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس
وحينئذ يبعد امره ع بضرب كف من الماء على صدره وكف بين كتفيه فلا يبعد ان يراد
الماء على الامام والخلف في الخبر السابق ما دل عليه هذا الخبر فحاصل الجواب على هذا
الوجه انه ينبغي اخذ الماء بالكف وصبه على البدن بحيث لا يرجع منه شيء الى الوهدة
اذ الماء الموصب على البدن قليلا قليلا واغتسل به تدريجا لا يسقط منه شيء كثير الى الارض
ولا يجري عليها لانه ينشف بخلاف ما لو صب على البدن ماء كثير دفعة فان ما يسقط
منه على الارض شيء كثير بحيث يجري على وجهها فيلزم دخوله في الوهدة واعادة
ما فيها من الماء على الشارب ونحوه بالغبار وشيء من الحمأة فيرد على الاول بعد تقاطر
على الارض بعض القطرات اليسيرة وذلك لا يوجب السيلان والجريان في الوهدة الوجه
الثاني ان يكون الغرض من نضح الماء على اليمين واليسار والامام والخلف ما هو ابين في الحكم
الاول من كون المراد هو الصب على الجسد واطراف البدن وجوانبه لكثرة فائدته في الغرض
من الصب هنا الذي هو الاغتسال كما ذكرناه في الوجه الاول وانما الغرض حصول البلل
في البدن وجميع الجسد لئلا يرجع الماء منها حين الاغتسال الى الوهدة بعد تقاطره على الارض
من بدنه اذ من المعلوم ان رطوبة البدن وصب الماء عليه قبل الاغتسال يوجب جريانه
على البدن اكثر من جريانه مع اليبوسة فيكون تقاطر الماء منه على الارض اقل من وقوعه

على

عليها حال يبوسته كما هو المعلوم المجرب من ان مع رطوبة البدن يكون السيلان قبل
الماء وتقاطره وجريانه عليه جدا لو كان يابسا فان الماء حينئذ ينشف ويتفرق ولا يجري
على البدن تمام الجريان وينصب اكثره على الارض ومن ثم جرت العادة ابتداء المغتسل
ببل البدن وقبل الشروع في الغسل ثم يغتسل فانه حينئذ على شدة جريان الماء
على الجسد ومن المجرب ان الماء لو قطر على المكان اليابس لا يكون جريانه كما لو
وقع على الموضع الرطب وح يكون الغرض من صب الماء على اطراف البدن وجوانبه قبل
الاغتسال انما هو لئلا ينقطع من البدن ماء كثير يجري في الوهدة فيلزم افساده فيكون ما
يتقاطر على الارض بعد بل البدن ماء قليلا لا يقبل الجريان في الوهدة ولو فرض
جريانه فيها فانما يجري فيها قليل كالقطرة ونحوها لا يوجب افساد الماء ولا يتأثر الحمأة
فيه وعلى هذا الوجه يكون قوله ثم يغتسل باقيا على ظاهره من المغايرة لصب الماء
ويعضده على الوجه ما مر من موثقة سماعة فانها صريحة في ذلك لقوله ع ثم يضرب بكف
من الماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله فما انتضح من مائه في انائه
بعد ان فعل ما وصفت فلا بأس فان الغرض من الصب الاول البين هو الاغتسال الذي يجب
الترتيب فيه بل لئلا يتقاطر الماء كثيرا في الاناء لبلل البدن واما بعد بلله فانما ينضح
فيه شيء قليل كالقطرة ونحوها وهو غير مضر كما يرشد اليه قوله ع فما انتضح من مائه في
انائه فلا بأس ثم لا يخفى ان هذا الخبر ايضا مجمل لم يذكر فيه الترتيب في الغسل بل ربما
اشعر بان الصب الواحد على جميع البدن كاف وحيث لم يتم البيان مما من ان سوق الخبر
لبيان امر اخر غير بيان الترتيب وهو معلوم للمخاطب من خارج هذا الوجه الثالث ان الغرض من
الصب هو الصب على جوانبه من الارض وانما الغرض من ذلك تنظيف المكان وازالة ما فيه

عليه من الاقذار وما يتخيل النفس من ورود السباع ونحوها عليه وشربها منه وهذا
المعنى هو المستفاد من كثير من الاخبار وبهذا الحمل يحكم انه خبر المسؤول عنه ومن ثم كان
الجواب على هذا غير منطبق على السؤال وانما سوقه لبيان حكم السؤال وهو انه لا باس به
ماء الغسل فالوهن فتدبر وفي صحيحة الكاهلي اذا اتيت ماء وفيه قلة فانضح عن يمينك
وعن يسارك وبين يديك وتوضأ ومن المعلوم ان المراد بالنضح هنا هو الصب على وجه
الارض لرفع الاستقذار وما يتوهم من ولوغ السباع ونحوها في الماء ولا وجه له
غير ذلك اذ لا يمكن حمل ذلك على الصب على البدن لان المضمضة الوضوء دون الغسل
والماء المستعمل فيه طاهر مطهر اجماعا او رفعا ويمنع نجس الماء بالبدن مع الاستقذار من
دون نصيب منجز كما في وقت ابي بصير انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب
القرية فيكون فيه الجيفة ويبول الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في
قلبك منه شيء فقل هكذا اي افرج بيدك فان الدين ليس بمضيق كما قال الله تعالى ليس
عليكم في الدين من حرج وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يصيب الماء في
الساقية او مستنقعا فيتخوف ان يكون السباع قد شربت منها يغتسل منه للجنابة ويتوضأ
منه للصلاة اذا كان لا يجد غيره والماء لا يبلغ صاعا للجنابة ولا مدا للوضوء وهو
متفرق فكيف يصنع قال اذا كانت كفه نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضحه
خلفه وكفا امامه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله فان خشي ان لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات ثم
مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه ان شاء الله وعنه ايضا في الصحيح عن الرجل يصيب الماء
في ساقية او مستنقع ايغتسل منه للجنابة او يتوضأ منه للصلاة اذا كان لا يجد غيره و
الماء لا يبلغ صاعا للجنابة ولا مدا للوضوء وهو متفرق فكيف يصنع وهو يتخوف ان يكون

السباع

السباع قد شربت منه فقال اذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة
فلينضحه خلفه وكفا امامه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله فان خشي ان لا يكفيه غسل
رأسه ثلاث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه وان كان الوضوء غسل وجهه
ومسح يده على ذراعيه ورأسه ورجليه فان كان الماء متفرقا فقدر ان يجمعه والا
اغتسل من هذا وهذا وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان
يغتسل ويرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه ولا باس بالاشارة الى شرح الخبر بنا على ما يقتضيه
الوقت والحال فان استقصاء البحث فيه يوجب الخروج عن المقصود من الاختصار فنقول
المراد بالساقية هو النهر الصغير كالجدول ولعل المراد بالماء الذي فيه هو الماء الجاري و
بالمستنقع هو الماء الواقف الراكد الذي يجتمع في الارض بين ما فيه هنا مدة والغرض انه
يجد ماء قليلا غير كر في الساقية التي انقطع عنها جريان الماء او في غدير ونحوه وهو
يخاف شرب السباع منه كالكلب والخنزير والمسوخ على القول بنجاستها وانما حملنا
الماء في الساقية على المنقطع لا مع الجريان لانه لا يقبل النجاسة بورود السباع عليها
وشربها منها **قوله** اذا كانت كفه نظيفة فليأخذ كفا من الماء الخ الظاهر كون
صب الماء على الارض لازالة النفرة والنجاسة الوهمية من شرب السباع منه كما ورد في
السؤال وانما قلنا ان ذلك هو الظاهر من الخبر لينطبق الجواب على السؤال لكن لا يناسب
قوله بعد ذلك فان خشي ان لا يكفيه الخ اذ لا يجوز صب الماء واتلافه مع قلته وعدم كفايته
للطهارة بعد الصب لان نجاسة الماء غير معلومة والاصل الطهارة وبعد العلم بنجاسته
لا يسوغ استعماله للصلاة ولا يكون صب كف منه في تطهيره وهو ظ الا ان يقال فان
خشي الخ ليس متفرعا على الصب بل المراد به انه قبل صب الماء ان خشي ان لا يكفيه

سائر جسده ويغسل راسه في الصاع فما هو مع كفاية الماء للطهارة بعده وقبله بعد او
في انه كان يظن كثرة الماء ثم بعد صب كف منه ظهر عدم كفايته وهذا البعد وكيف
كان هذا الوجه يؤيد بما مر من الوجه الثالث في الخبر السابق ويحتمل ان يراد بصب الماء
صبه على جسده واطراف بدنه ليسير فالامر بان الماء عليه بعد بلل البدن يجري عليه
الماء صب على جسده ويحصل الغسل بما يدفعها كما لا يخفى بخلاف ما لو كان يابسا كما
وعلى هذا ينطبق عليه قوله فان خشي الخ ويصح تفريعه عليه اذ يمكن ان يبلل بدنه بالماء حتى ان
عدم كفاية الباقي من غسل راسه بثلث اكف وهو المراد بقوله ثلث مرات اذ الغسل الراس حد
كاف ثم يمسح جلده ويديه بما يبلل به بدنه واما مسح ذلك لبقاء الماء على البدن بحيث
يقبل الجريان بعد امرار اليد عليه وفيه بعد فالواجب حمل ذلك على الكناية اي ما دل على
قلة الماء وعدم كفايته للجريان التام واسباغ الغسل او الوضوء فليقتصر على اكف
ثلث لغسل راسه وانما كان الثلث ادنى مراتب غسل الراس لكثرة الشعر على الراس و
الوجه فلا بد في جريان الماء الى ما تحت الشعر من البشرة من كف ثلاث [illegible]
حصول الغسل ثم يغسل جانبه الايمن والايسر خفيفا قبل المسح كما ورد في الاخبار
من انه يجزي في الغسل والوضوء مثل الدهن وبهذا التوجيه يلتئم اطراف الخبر و
يزول عنه الاشكال من الاختلاف بين اجزائه واشتماله على ما يخالف الاجماع من
الاكتفاء بالمسح في الغسل والوضوء وفي الخبر على هذا الوجه تاييد لما مر من الوجه
الاول في الخبر السابق فتدبر وعلى هذا وان لم يكن مصرحا في الخبر بالجواب عن السؤال
لكنه يعلم منه ضمنا من حيث الامر بالاغتسال وهو جواز الطهارة من ذلك الماء و
الكلام في الخبر الثاني مثل الكلام في الخبر الاول والبحث في الوضوء كما في الغسل قوله

في الخبر الثاني وان كان الماء متفرقا الخ المراد منه جمع الماء غير واجب الا مع توقف
الغسل والوضوء عليه قوله ان كان في مكان واحد وهو قليل الخ الظاهر انه ابتداء كلام
لا يتعلق بما قبله وكان نحو حرف الاستئناف وهو او او ساقط منه ومعناه والغرض منه
انه مع قلة الماء لا مانع من عود المستعمل في الحدث الاكبر او الاصغر الى الماء الذي يغتسل
منه مع قلته وعدم كفايته لتمام الطهارة وهذا الحكم اما مستثنى من قاعدة عدم رفع
الماء المستعمل في الحدث الاكبر للحدث لاجل الضرورة او مبني على عدم ثبوت ذلك الحكم
ويحمل ما دل على عدم رفعه الحدث على الافضلية او مبني على الفرق بين الماء الذي
جميعه مستعمل في الحدث الاكبر وما امتزج منه بغيره فالاخير يرفع الحدث لا الاول وهذا
وجه حسن لا بعد فيه فيجب حمل الخبر عليه جمعا بين الادلة فما سبق مما دل على التنزه من
الماء المختلط بالمستعمل في الحدث الاكبر محمول على الافضلية كما عرفت ويحتمل ورود ذلك
الحكم في ماء الوضوء فانه رافع للحدث اجماعا مع اختلاط بعضه ببعض والحق ان ذلك الحكم
اما ابتداء حكم مستانف او من تتمة جواب السائل ولعل الامام عليه السلام فهم من سؤاله
انه عرض حال الماء الذي يعود من الغسل الى المستنقع فيحتمل ان يراد بقوله عليه السلام
فليأخذ كفا من الماء الخ صبه على بدنه لئلا ينقاطر ماء الغسل فيجري الى الساقية كما
مر في الوجه الاول وبعد توجيه الخبر الاول يعني الخبر الاخير على انه مع قلة الماء لا حاجة
الى بلل البدن في الساقية فلا باس به ولا يفسد الماء فحينئذ لا بد من حمل الحكم الاول
على الافضلية او على حال عدم الضرورة فتدبر قوله ان يراد بنضح كف من الماء على الاطراف
صبه على جوانبه من الارض لان الارض اليابسة لا تجذب الماء ولا سيما لو كان فيها
تراب كثير وتجذب الماء سريعا لو كانت فيها او في اعداده ما يلزم جريان ما ينقاطر منه

ما انتقاص على الارض من الماء المستعمل في الغسل الى الوهدة ويلزم منه افساد الماء
بالحمأة ومزج التراب بحيث يخرج عن الانتفاع به ولا كذلك مع رطوبة
الارض فانها حينئذ تجذب الماء وتمنع من الانحدار الى الوهدة ومن ثم امر عليه الصلوة
والسلام بنضح الماء على الارض والحاصل ان الغرض من نضح الماء على الجوانب الاربعة
حينئذ هو بلل الارض وعدم اختلاطها في الوهدة بالتراب فان الارض اليابسة
التي فيها التراب لا يستقر عليها الماء عند الصب بل ينزل الى الوهدة مع التراب
بخلاف ما لو كانت رطبة فانه وان نزل الماء منها الا انه لا ينزل معه شيء من التراب
كما هو المجرب في الموضعين فالنضح اولا ليس حذرا من رجوع ما يستعمل في الغسل
الى الوهدة لرجوعه مع بلل الارض ايضا وان كان اقل بل مخافة نزول التراب في
الماء وافساده له بالموج فيفسد [illegible] وقال [illegible] الخبر اذا حصل الجنب عند غدير
وقليب وخشي ان نزل افساد الماء رش عن يمينه ويساره وامامه وخلفه ثم اغتسل
والظاهر من هذه العبارة ان الرش انما هو لخوف افساد الماء بنزول التراب كما ذكرنا
وعلى هذا يمكن حمل الخبر الاخير على هذا ايضا فان قيل على ما ذكرته من عدم
استقرار الماء على التراب كما ذكرنا وعلى هذا يمكن حمل الخبر الاخير على هذا ايضا
فان قيل على ما ذكرته من عدم استقرار الماء على التراب وان الامر بالنضح لمخافة
فساده في الوهدة بنزول التراب فيها يلزم الكر على ما فرضه لانه يلزم المحذور من
نزول الماء بالتراب وافساد الماء بالنضح قبل الغسل فلا فائدة في الامر به قلنا انما يكون
نزوله بالتراب هو صب الماء الكثير عليها دفعة واما الرش والنضح تدريجا فلا يوجب
نزول الماء والتراب بل يوجب استقرار التراب ولكنا نه الرطوبة المانعين من نزول

الماء ونثر وان التراب بعد ذلك بالاغتسال وصب الماء عليه فلا يرد الحديث الرابع والعشرين
في قليل من المعاني البيان قوله حرف الالفاء هذا باب حرف الالفاء ما الابتداء اخبر
بالالف وضعا قوله افاطم مهلا بعض هذا التدلل تمامه وان كنت قد ازمعت صرمي
فاجملي وبعده وان كنت قد ساءتك مني خليقة فسلي ثيابي من ثيابك تنسلي اغرك مني
ان حبك قاتلي وانك مهما تأمري القلب يفعل الفاطمة بالضم منادى مرخم ومهلا مصدر امهل
حذف فعله حتما وجعل بدلا عن التلفظ بالفعل كضربا زيدا وهو الناصب بعض على الاصح
وقيل الناصب محذوف اي امهل وانزل وكذلك استغناء عن هذا التقدير بما ذكره والدلال
بالمهملة من الدل بالفتح الغنج والازماع بالزاي المعجمة والعين المهملة الاجماع على الشيء وتصميم
العزم عليه قال الكسائي يقال ازمعت الامر ولا يقال ازمعت عليه وقال الفراء ازمعته وازمعت
عليه بمعنى والصرم والصرم بمعنى بالصاد المهملة مصدر صرم الشيء اذا قطعه وبضمها
اسم للقطيعة والاجمال الاحسان والبيت استشهد به المص لورود الهمزة لنداء القريب
ولا يخفى انه لا يدل على الندا على القريب بعد تبيين ما بعده وهي الخطاب لصاحبة بالمعاينة
فانه مثله لا يصدر الا بين مخاطبين يكون احدهما قريبا للاخر قوله وهذا احد قولين في
وجهين احدهما جعل الهمزة لنداء المتوسط وقد اتفقوا لنداء القريب والاخر الادعاء
على انه لم يوضع لنداء القريب الا الياء وقد اتفقوا على ان نداء القريب لنبين خطاؤها
والقدح بخرق الاجماع بناء على ان اجماعهم حجة في الاصول اللغوية غير وقد قطع بعض العلماء
فانه مردد فان قيل كيف يتعين ان يكون لنداء القريب وقد استعمل في قول الشاعر
اسرب القطا هل من يعير جناحه لعلي الى من قد هويت اطير لنداء البعيد والمتوسط كما
لا يخفى قلت قد نزل القطا منزلة القريب المشاهد المخاطب بدليل استعماله في غير ذلك

المفعول بتنزيله منزلة اللازم اى العقول المخاطب فكانه يخاطب بهم وكذا فى كل موضع استعمل كل
فيحسن بها النداء القريب والقول بانه لنداء المتوسط ليس كما ينبغى **قوله** وحقيقته طلب
الفهم اى المطالب من المتكلم لا طلب الفهم مطلقا سواء كان المتكلم الطالب ولغيره هذا المعنى
الاصلى الموضوع للاستفهام واما الاستعلام عما فى ضمير المخاطب والتنبيه عما فى ضمير المتكلم
من الاستعلام فليس من معنى الاستفهام فى شئ كما قيل بل هو من لوازمه وفى كلام الطيبى اشعار
الى ذلك حيث قال وحقيقته دون ومعناه وبهذا ظهر ان امره لا يلزم كلا فى الاستفهام علم
المخاطب بل مظنة العلم كاف فى مسئلة ليس الاستفهام داخلا تحت بل هو قسيم له لان
الامر لطلب الفعل والاستفهام لطلب الفهم والفهم ليس بفعل بل هو انفعال **قيل** لان
المتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق هو الافعال الصادرة عن الجوارح **قلت** فعلى هذا لا يلزم
ان يكون قولك تفهّم وعلّمنى ونحوهما امرا وهو باطل قطعا **قوله** نحو الخ مثل هذا العبارة
يحتمل وجهين **احدهما** الرفع على ان يكون خبر المبتدا محذوف اى وذلك نحو والنصب على تقدير فعل
اى اعنى ونحو وبعضهم النصب على اسقاط الخافض اى فى نحو كذا وليس ذلك بصحيح بل
هو مقصور على السماع **قوله** فى قراءة الحرميين بتخفيف الميم اى ابن النافع وابن كثير والا بقية
فى سورة الزمر وليست هذه القراءة لهما خاصة كما يشير به كلامه بل قراءة حمزة ايضا
قال ابن عطية فى تفسير الآية بعد ان صرح بجواز الوجهين ويستظهر كون الهمزة للاستفهام بعدها
والوجه الثانى ان تكون حرف نداء والخطاب لاهل هذه الاوصاف لانه يقول يا اهل
الاوصاف هل يستوى الخ وقال هذا معنى صحيح الا ان الجمهور على معنى الآية قبله
انتهى **اقول** قوله مبنى على ان يكون الخطاب لاهل هذه الاوصاف المذكوره فان معنى الآية
ح يكون اجنبيا عما قبلها وهو قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا الخ وعما بعدها وهو قوله تعالى قل

يا عبادِ الآية فمثل اى امرُ الآية قل اى لخاف الآية فان الخطاب فى هذه الآيات للنبى عليه السلام
حلٌّ فيكون الآية اجنبيّة فى البين وفيه نظر ولبث شعرى لِمَ لو يجعل الخطاب فيها للنبى عليه السلام
حتى لزم الاشكال فى الآية فان المامور بالقول فى الآية السابقة هو النبى عليه السلام وكذا فى
الآية اللاحقة كما يتبين ولا شك ان الصفات المذكوره فى قوله تعالى امّن هو قانت الآية يمكن
حملها للنبى عليه السلام بل هو الاحق بها قطعا كما لا يخفى فحينئذ انه سلك مثله به خطابه وثنا
عليه فيكون المعنى يا من هو حائز لهذه الصفات الجميلة والاسماء الجليلة قل كذا قل كذا
فما بعد الآية مناسب لها لا اجنبى عنها **قوله** وبعد انه ليس فى التنزيل الخ المراد انه اذا كان
كلمة قراءته تردد بين معنيين كلاهما فى القرآن ولم يرد تلك الكلمة فيه لاحدهما وورد
فيه للآخر كالهمزة فى الآية حيث تردد بين ان تجعل للاستفهام ولها نظائر فى الكتاب
العزيز وان تجعل للنداء لا نظير له فيه فلا يرد على المصنف ما اورده ابن الصائغ الحنفى من
معاصرى المصنف ان الانفراد يجئ بهذا الا يضرنا كم فى القرآن من مفرد لا يقع الا فى محل
واحد نحو ضير لحم الزرابية والعهن وغير ذلك **ثم** اورد بعد ذلك بان النداء بالهمزة فى
كلام العرب قليل لا يحيد ولكان يحمل **قوله** اذ لا يكون الاستفهام خبر على حقيقته الخ يعنى
ان الاستفهام من النبى عليه السلام يستلزم الجهل به والجهل على الله تعالى محال بلا شك **قال** الشيخ بهاء
الدين السبكى وهذا ليس على باطلاقه وانما يستحيل اذا كان طلب الفهم مصروفا الى
ما الكلام الاستفهامى واما اذا كان مصروفا الى غيره ممن يطلبه منه فلا يستحيل كما فى
قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين فهو استفهام حقيقى طلب به اقرار عيسى
فى ذلك المشهد العظيم بانه لم يقل فيحصل ثم النصارى ذلك فيقرر عندهم كذبهم فيما
ادعوه **قوله** هذا يدل على التعجب قال ولا يجوز ان يكون الاستفهام هنا على حقيقته

ولا يخفى على احد ما فيه من التكلف والتعسف ومنشأه عدم التمهر في المعاني وقلة التصفح لكلام
المهرة من السلف اذ معناه كما صرح به النحاة وتقدم اليه الاشارة طلب الفهم للطالب المتكلم
بالاستفهام لا طلب الفهم مطلقا سواء كان للطالب او غيره ولا يخفى من ذلك انه استشهد
على ما ادعاه بقوله نعم ان قلت الخ ثم قال فهو استفهام حقيقي طلب به اقرار فاخذ في
معناه التقرير ولا يخفى انه ليس معنى الاستفهام بل هو محض مجاز فيها كما سيذكره المص
فتبين ان الاية ليس للاستفهام الحقيقي وايضا يدفعه ان المعنى الحقيقي للفظ مقصود منه
اولا وبلا واسطة ومعنى اخر مقصود من ذلك اللفظ وعلى هذا فلا يكون فهم الحاضرين المقصود
من الاقرار المقصود بادوات الاستفهام مقتضى حقيقيا لتلك الاداة لان فهم الحاضرين مقصود
منها ثابتة بواسطة الاقرار لا اولا وبلا واسطة قوله اي المخاطب بقوله نعم الصواب ان يقول
اي المخاطب يقنع بكفرانك والله ما يستحق في هذا المقدار لان ام منفصلة وقد صرح في الكلام
على ام انها اذا كانت مسبوقة بهمزة استفهام لزم ان تكون حقيقيا وقد سلم ان الاستفهام
في الاية مجازي كما سبق انتهى قوله قال المص في مجيء ام انها ان تكون متصلة وهي منحصرة
في نوعين لانها اما ان تتقدم عليها همزة التسوية نحو سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر
لهم او تتقدم عليها همزة يطلب بها وبام التعيين نحو ازيد في الدار ام عمرو ثم قال ويفترق
النوعان من اربعة اوجه اولها وثانيها ان الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق جوابا لان المعنى
معها ليس على الاستفهام وان الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب وليست تلك كذلك
لان الاستفهام معها على حقيقته انتهى فالمراد ان ام المتصلة المسبوقة بهمزة لا للتسوية قد
يكون الهمزة معها للاستفهام الحقيقي لان الهمزة معها دائما للاستفهام الحقيقي وهذا القدر
من الفرق كاف فيما نحن فيه على ما لا يخفى كيف وقد حكى المص عن الزمخشري في قوله تعالى ام كنتم شهداء

ان ام فيه منقطعة والهمزة فيه للانكار والتوبيخ اذ ما ثم الا الله نعم لكن قول المص بعد ذلك الهمزة
اذا كانت للانكار ربما تكون بمعناها النفي والمتصلة لا تقع بعده مناف لما قلنا فانا
فان قلت لم يقيده بمنقطعة بمعنى بل والهمزة مرادا بها للانكار والابطال قلت لان بعض المص
بالمعادل بادخ جملها على الانقطاع فان القوم غاية ما نص عليه في المتصلة وايضا هو نقل
مستغنى عنه وايضا حرف الاضراب لا يتقيد بعدم المعادل عليه قوله معادل الهمزة الخ ومعادل
مدخول الهمزة ايضا وهو ما دخلت عليه ام فهو في الحقيقة اسناد ثلثة قوله اي ندري
بالذال المعجمة المضمومة وبعده همزة مضمومة فنون اسم خويلد بن خالد ادرك الجاهلية
والاسلام وضمير لها في البيت راجع الى المحبوبة وجملة اي الخ حال عن الغلبة فيكون
في محل نصب او معترضة فلا محل لها والفعلية الاخيرة معطوفة على الاولى وقيل مفعول
عنها والاستفهامية في محل نصب مفعول ادري وهو معلق بالهمزة والطلاب مصدر
طالب بمعنى طلب والمعنى ان غلب دعاه الى الطلب الوصل من هذه المحبوبة مجهول حقيقة
الحال في ذلك الطلب هل هو رشد ام غي قوله فمن يلقى الخ في سورة حم السجدة قوله لا يخفى ان
الخ وذلك بان يجعل الهمزة فيه لطلب التصديق والمعادل انما يكون لطلب التصور ولان
وقوع المفرد بعد ام دليل على كونها متصلة والمتصلة لطلب احد الامرين مع العلم
بثبوت اصل الحكم فهي لا تكون الا لطلب التصور وبعد حصول التصديق بنفس الحكم
والمفروض خلافه قوله وامتناع ان يكون الخ لان حاصل الطلب التصديقي والمعادل هو تصحيح
العلم بثبوت الحكم مع الطلب بتعيين احد الامرين فيلزم ان يكون هذا تحصيل الحاصل
وما قيل لان الاتيان يقتضي ان يكون الاستفهام منصرفا الى الطلب مسندا او مسندا اليه
او غير ذلك فيكون الطلب التصور وهل انما هي لطلب التصديق فرجع الى ما ذكرنا قال

الدماميني فان قلت ينتقض بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جابر بن عبد الله الانصاري هل تزوجت
بكرا ام ثيبا لما استشهد ابن مالك به على ان هل قد تقع موقع الهمزة فيأتي النقض كما ذكرت
لكن لقائل ان يمنع اتصال ام في هذا الحديث لجواز ان تكون منقطعة فاستفهم اولا ثم اضرب
فاستفهم ثانيا فالتقدير بل اتزوجت ثيبا وح فلا نقض انتهى اقول الدليل على كون ام في الحديث
متصلة من وجهين احدهما وقوع المفرد بعدها قال التفتازاني في المطول عند قول صاحب
التلخيص واستقبح هل زيد قام ام عمرو لان وقوع المفرد بعد ام دليل على كونها متصلة وثانيهما
ما قاله ابن مالك في كتابه المسمى بشواهد التوضيح ان استفهام النبي جابرا لم يكن الا بعد
علمه بتزوجه اما بكرا او ثيبا فطلب منه الاعلام بالتعيين كما كان يطلب باي ولو وضع
اذن موضع الهمزة لكن استغنى عنها بهل فثبت ان ام المتصلة قد تقع بعدها كما تقع بعد الهمزة
والجواب عن النقض بان الاتيان بهل معادل وان ثبت نادر والنادر في حكم العدم كالمعدوم
قوله وكذا الاحاطة في الاية اي لفظ هو قائم كما ذكرنا فقدنا قوله الخ يجوز فتح همزة ان
على تاويل القول بالاعتقاد او الجزم بقوله قال فلان انا لا اصاري لعقله ووراءه وقال
بكذا اي جزم به فالجزم على الاول كما عرفنا انك فاضل وعلى الثاني كما عرفنا انك فاضل
لكن حذف الجار في الثاني قياسا ويحتمل ان يكون القول على معناه الاصلي فتكسر الهمزة
على الحكاية لكن هذا الوجه يتوقف على صدور هذا اللفظ المحكي بعينه منه ويجوز في
ايضا فتح الهمزة على التقدير الاول ولا يخفى ذلك ما الغرض اذ المقصود الاعلام بانهم جعلوا
التقدير كذا وهو حاصل سواء فتحت الهمزة او كسرت قوله فيكون وجعلوا لله معطوفا
الخ الاية في سورة الرعد والتقدير الثاني صرح به صاحب الكشاف فقال ويجوز ان يقدر
ما وقع خبرا للمبتدا ويعطف عليه وجعلوا تمثيله افمن هو بهذه الصفة لم يوحدوه وجعلوا

لم يوحدوا الله الذي يستحق العبادة وجعلوا له شركاء فيكون فيه اقامة الظاهر مقام المضمر اي جعلوا
له وفيه حذف الخبر عن المقابل واكثر ما جاء هذا في الخبر المقابل اقول وضع الظاهر موضع المضمر
لم يكن وهي الدلالة على زيادة التشنيع عليهم بجعلهم شركاء الله لانه اسم الذات المستحق للعبادة وحده
وفي الشرح لي وجه لاختصاص العطف على الخبر بهذا التقدير الثاني دون الاول اقول
لاح لي بفضل الله وجه اختصاصه بذلك وهو حصول المناسبة بين المعطوف والمعطوف
عليه في التقدير الثاني وعدم حصولها في التقدير الاول فانه شرط في قبول العطف بالواو
حصول المناسبة بين المعطوفين قال صاحب التلخيص وشرط كون العطف مقبولا
بالواو ان يكون بينهما جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر لما بين الكتابة والشعر من التناسب
او يعطي ويمنع لما بين الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف نحو زيد يكتب ويمنع انتهى فان
قلت لعل وجه الاختصاص ان الهمزة للانكار الابطالي وهي داخلة على الجملة الاولى
ويتعلق الانكار بمضمونها فيلزم تعلقه بمضمون الثانية اذ هي معطوفة عليها وفي
المعطوف حكم المعطوف عليه وهو غير مناسب هنا ضرورة ان مضمون الثانية اشراكهم
بالله وهو ثابت لا يتطرق اليه ابطال قلت لا نسلم ان الهمزة للانكار الابطالي بل هي
للتوبيخ ويتعلق بمضمون الجملتين معا ولا اشكال عليه وذلك ان مضمون الاولى على
التقدير الاول هو اثباتهم واعتقادهم ان من هو متصف بالقيام على كل نفس بما كسبت مما
ليس كذلك ومضمون الثانية اثباتهم للباري سبحانه وتعالى شركاء وكلا الامرين
واقع منهم واللوم عليه متوجه فيكون الهمزة فيه للانكار التوبيخي واضح كما انها على
التقدير الثاني ولو سلم فهذا الاشكال بعينه وارد على التقدير الثاني وقيل لان على
التقدير الاول وهو كمن ليس كذلك لا يحسن عطف وجعلوا عليه لان ليس كذلك وجعلوا

للماضي ولا يحسن العطف عليه الا بالتكلف انتهى وهو غلط فاحش لان المصنف عطف جعلوا
على مجموع الخبر وهو لكن لم يشركوك وهو ضم لا على جزئه وهو لم كما قال هذا القائل انظر
قوله لان على التقدير الاول يقع جملة صفة ضمير الشان نصبوا بان وهو ضعيف فان قلت
لم يجوز ان يكون معطوفا على لم كما قال هذا القائل فيصح الوجه الاول ايضا قلت
لانهم لو جعلوا انفسهم شركاء الله حتى لم يوبخوا عليهم كما لا يخفى على المصنف بل جعلوا الشركاء
من غير انفسهم كاللات والعزى مثلا لا نفي العطف غير ممكن على كلا التقديرين بل يجب
الاستئناف لانه لو كان عطفا لكان خبرا فيلزم اسناد الجملة الخبرية الى المبتدأ من غير
رابط وهذا غير جائز قطعا كما صرح به النحاة لانا نقول اعادة المبتدأ في الخبر تغني
عن الضمير فان لفظ الله في الخبر نفس المبتدأ وهو من كما في قوله تعالى الحاقة ما الحاقة
او نقول لكان مقتضى الظاهر ان يقول وجعلوا له شركاء فعدل عن الضمير الى الظاهر لنكتة كما
سبق فيكون التقدير وجعلوا له شركاء فيصح العطف ويرتفع الاشكال قوله على التقدير
الثاني وفي قوله تبعا للزمخشري ان المعطوف هو قوله وجعلوا لله شركاء فان المعطوف
انما هو جعلوا والواو عاطفة لا جزء من المعطوف قوله افمن يتقي الخ في سورة الزمر وحمل
التقدير كالمنعمين او كمن امن من العذاب او كمن لا يصيبه العذاب فالهمزة فيه يحتمل ان
يكون للانكار او الانكار لان ما بعدها غير واقع وما قبلها كاذب ويحتمل التهكم
والتحزن يعني كيف تجدون العذاب اي هو خير ام الامن من العذاب مثلا وقال الكرماني
الظاهر ان قوله لكن يشبه في الخبر خبر عن التقدير الذي يعطي المقدر فلا يعطى ذلك لان
حرف السلب على الخبر ويمكن ان يجعل خبره بتقدير محذوف اي ثابت ونحو ذلك بدلا على ان
ثم مقدرا فقط وقوله كما يشبه في الخبر من موضع حرف النصب اي انه الخ فيكون تقدير الكلام

لا الظن لكن هذا بعيد عن معنى العبارة جدا الا ان يقال الا ان في خبر قوله التقدير الذي هو الذكر
فانه لما كان يحتمل ان يقدر الا ان بعاد كلام وحذف فالكلام استشهد على مطلوبه وهو
قوله كل الاحاد الخ فيكون عطفا على وبدلها الواضحي وقالوا ايضا هذا التقدير الذي
قالوه في الاية السابقة وهو حذف الخبر من غير تقدير بعاد له ثم لما لم يكن هذا التقدير
كالتقدير السابق في الاية بعينه فسره بقوله اي كون يشبه الخ وهذا المعنى وان كان صعب
الاخراج يحتاج الى التكلف والتعسف لكنه يصح العبارة بخلاف الاول اذ القول بان
التقدير ثابت في الاية معلوم لا يحتاج الى تقدير اصلا ولا اشكال في العبارة اذا تامل
هذا التركيب اعني ادخال حرف النفي على الخبر كثير في عبارات المصنفين فتامل قوله افمن زين
الاية في سورة الفاطر الهمزة في الاية على التقدير الاول اي كمن هداه الله للانكار الابطالي و
يجوز ان يكون للتهكم وذلك ظاهر وعلى التقدير الثاني اي ذهبت نفسك الخ يحتمل ان يكون
للانكار التوبيخي بناء على ذهاب نفس النبي عليهم حسرات ويحتمل الانكار الابطالي بناء
على عدم ذهاب نفسه عليهم حسرات بكونه الدفع الثاني في سورة محمد اعلم ان هذه الاية
تحتمل وجوها احدها ان يكون خبر المبتدأ محذوفا كما ذكره المصنف وثانيها ان يكون بدلا من كمن
لم يرو عمله فيكون قوله تعالى مثل الجنة الخ وعد المتقون الى قوله مغفرة من ربهم معترضا بين
البدل والمبدل منه لبيان ما يميزهم من هو على بينة في الاخرة لانكار المساواة بين المتمسك بالبينة
والتابع لهواه وعلى هذين الوجهين فقوله تعالى مثل الجنة مبتدأ محذوف الخبر اي مما قصصنا
عليك مثل الجنة وثالثها ان يكون خبر المثل الجنة بتقدير مضاف اي امثل ساكن الجنة وكمن
هو خالد الخ واصل هذه الجنة كمثل من هو خالد في النار دفع بحرف الانكار وحذف
ما حذف تصويرا لمكابرة من يسوي المتمسك بالبينة والتابع لهواه وانه بمنزلة من يسوي بين

الذكر بل الحاج الى ان المقدر فيما
هل يعاد له وخبر اخبر حفظه
لا يخفى على المصنف كما ذكرنا وهذا
دقيق جدا فتامل وعلى
ان يقال الا ان
الخ
ح

الخبة التي يحيي اهلها بحييم واعلم ان ما يذكره المحشي من الامثلة بعد ذكر حكم لا يقتضي تعين ذلك
الحكم وعدم احتمال غيره بل يقتضي صحة كونه لذلك الحكم فاحفظ هذا ولكن ذكر له فائدة تنفعك
في الجواب عن تشبثات كثيرة قوله وبهذا اختص باحكام يعني ان هذه الاحكام ثابتة للهمزة منتفية
عن غيرها من ادوات الاستفهام فالباء هنا داخلة على المقصور كما قال التفتازاني عند قول
صاحب الكشاف والمعنى نخصك بالعبادة اي نجعلك منفردا بها لا نعبد غيرك وهذا هو الاستعمال
العربي ولو قيل نخص العبادة بك كان استعمالا عرفيا انتهى فان قلت الذي يتبادر الى الفهم من
تخصيص شيء باخر هو قصره على الاخر لا عكسه فان معنى تخصيص الاخر ولا يعم غيره قلت نعم ولكن
غالب استعماله في الاصطلاح على ان المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت
فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره كذا قال السعد في المطول قال السيد في الحاشية ووجه صحته
يرجع الى ملاحظة معنى التميز والانفراد لان تخصيص شيء باخر في قوة تميز الاخر به فاما ان يجعل
التخصيص مجازا عن التميز مشهورا خصوصا حقيقة واما ان يجعل من باب التضمين بان يقصد المعنى
فيلاحظ المعنيان معا ويكون الباء المذكور صلة المضمن ويقدر للمضمن صلة اخرى فيقال في
نخصك بالعبادة نميزك بها مخصصا اياها بك وفي الشرح يعني ان المصنف ان هذه الا
حكام لا تثبت لغيرها من ادوات الاستفهام وكان الصواب والاولى ان يقول وبهذا تختص
بها احكام كما هو اقرابيا انتهى اقول يريد بالصواب ما نقله عن شيخ بهاء الدين السبكي
ان الصواب دخول الباء على المقصور ويريد بالاولى ما نقله عن حاشية سعد الدين
ان الشائع العرفي دخولها على المقصور كما ذكرنا وفيه نظر فانه اذا كان المعنى ان هذه الاحكام
ثابتة للهمزة منتفية عن غيرها من ادوات الاستفهام كما اعترف به يكون الاحكام مقصورة
لان المقصور هو الثابت المذكور المنفي عن غيره فيكون دخولها على الاحكام هو الصواب لا

فقد

قوله كقول عمر بن ربيعة الخ قوله بدا يبدو بلا همزة اي ظهر والمعصم بكسر الميم وفتح الصاد المهملة
موضع السوار من الساعد وجمرات بالفتح وتشديد الميم ومنه جمرات المناسك و[illegible]
التجمير قال في الصحاح الجمرة واحدة جمرات المناسك وهي ثلث جمرات يرمين بالجمار والجمرة
الحصاة والكف مؤنث ولهذا انث الضمير العائد اليها من زينت وكف خضيب بمعنى مخضوب
اما بالحناء او غيرها مما يزين به النساء والكف الخضيب ابنة نجم والبنان اطراف الاصابع
واحدها بنانة بالنون وان كنت داريا جملة معترضة بين ادري وبسبع وجواب الشرط محذوف وهو
بسبع وان تعين ان يحمل ان يكون نافية اي وما كنت داريا فيكون تاكيدا لما قبلها ويحمل ان
يكون مخففة من الثقيلة اي واني كنت قبل ذلك من اهل الدراية والمعرفة حتى بالي ما
ذكر هنا [illegible] الدراية وهذا الاحتمال اعني [illegible] اظهر كما يدل عليه كلام الشرح لان ذهول
دراية لشغل قلبه بما راى مع كونه من اهل الدراية ابلغ من الاخبار بعدم كونه من اهل الدراية
فيكون ادل على المقصود كما لا يخفى وقوله بسبع على حذف همزة الاستفهام وهو محل
الاستشهاد قوله رمين قال في الشرح ضمير رمين عائد الى البنان او الى المراة وصواحبها
قلت البيت من ابيات انشدها الزبير ابن بكار ولفظه فواهله ما ادري وان كنت حاسبا بسبع
رميت الجمار ام بثمان بتاء المتكلم في رميت وهذا اوجه بلا شك فان الاخبار بذهوله
عن عدد [illegible] لشغل خاطره بما راى ابلغ من الاخبار بذهول غيره عن عدد والمعنى انه ذهل حسيب
ما راى من حسن تلك المراة عن عدد رميها الجمار فلم يدر مع كونه من اهل الدراية البليغ
وقع الرمي الجمار بسبع ام بثمان قوله كقول الكميت الخ هذا مطلع قصيدة يمدح بها اهل البيت منها
فما لي الا ال احمد شيعة وما لي الا مذهب الحق مذهب اي [illegible] بني هاشم
[illegible] ومنها الم ترني من حب ال محمد اروح واغدو خائفا اترقب وطائفة قد

اكثر من حكيم وطايفة قال الشمني وهذين قوله طرب بكسر الراء وهو خفة تصيب الانسان
لشدة فرح او حزن كذا في الصحاح ويحتمل ان يكون في البيت مستعملا لمطلق الخفة يقول حصلت
لي خفة لكن لا لاجل شوق الى النساء ولا لاجل لعب وانما حصلت الخفة والحزن باهالي بيت
النبوة لان الشاعر كما ذكرنا من شيعة العصبة فيمدح اهل البيت والشام لما الم
بهم من مصايب الدنيا ويحتمل ان يكون مستعملا في الاول والخفة بسبب الحزن وفي الثاني
بالخفة بسبب السرور كذا قال في الشرح قوله ما شوقا واني البيض من النسا
جمع بيضاء واللعب واللهو وقيل مرادفان قوله رد الشيب على حذف همزة الاستفهام
الانكاري وهو محل الاستشهاد واستشهد ابو حيان بهذا البيت على تقديم المعمول
لم على عامله ردا على من منع ذلك فان شوقا معمول لمقدم على عامله وهو اطرب
وفي الشرح ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذا شاهد على حذف الهمزة لجواز ان
يكون مما حذف من حرف النفي للقرينة اي وذو الشيب لا يلعب انتهى قوله ان الكمن لم
يستشهد بهذا البيت على حذف الهمزة وانما مثل به والمثال لا يستدعي عدم احتمال الغير
المتمثل بخلاف الشاهد فانه يقتضي خلاف والفرق بينهما ان المثال جزئي ذكر لايضاح
قاعدة الكميت بن زيد ابو خنيس المجالد ابو سهل الاسدي الكوفي شاعر زمانه بني
ان شعره اكثر من خمسة الاف بيت قال ابو عكرمة لولا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان ولا
لبيان لسان قوله اوادنوا الشيب الخ هذا استشهادا على تقديره سوال الكلام قبله الا يلعب
الى علة عدم اللعب بقوله انوا الشيب قوله قال المتنبي الخ هو احمد بن الحسين بن الحسين
ولد بالكوفة ونشأ بالشام واكثر المقام بالبادية وقال الشعر في حداثته حتى بلغ فيه
الغاية واتصل بالامير سيف الدولة ابي الحسن بن حمدان ثم مضى الى مصر ومدح بها

الغز

الكافور الخادم ثم خرج منها وورد العراق وقرئ عليه ديوانه قوله والاخفش
نفيس الخ قال ابن بولون وهو مذهب سيبويه قال والمختار ان تحذف منها مطردا اذا
كان بعدها ام لكثرته نظما ونثرا انتهى قال ابن في الشرح تخصيص الاخفش بتجويز هذا
الحكم اليه يقتضي في عرف المصنفين ان غيره يخالفه في ذلك وقد صرح بعضهم بان حذفها
عند امن اللبس من الضروريات قوله وتلك نعمة الاية في سورة الشعراء والثانية في سورة
الانعام قوله وقرأ ابن محيصن بميم وحاء مهملة وياء للتصغير وصاد مهملة فهو واحد من الائمة
الاربعة عشر من القراء وهو قوله انذرتهم في هذه القراءة بهمزة واحدة هي همزة افعل واما
التي للتسوية فمحذوفة قوله وان زنى في حديث ابي ذر رضي عن المعرور ابن سويد قال سمعت
ابا ذر يحدث عن النبي صلعم انه قال اتاني جبريل فبشرني انه من مات لا يشرك بالله شيئا دخل
الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق كذا في شرح مسلم قوله اي من الاحكام
التي تختص بها همزة الاستفهام انها تجيء لطلب التصور وهو عندهم السوال عن طرف
غير النسبة وطلب التصديق وهو السوال عن ادراك النسبة والذي يطلب التصور اما التصور
المسند اليه نحو ادبس في الاناء ام عسل عالما بالمحكوم به في الاناء طالبا التعيين او المسند
نحو افي الخابية دبس ام في الزق عالما بان الدبس في احدهما طالبا التعيين وقس على ذلك غيرهما
واعلم ان المسؤول عنه بها هو ما يليها وجوبا عند الجمهور وابن الحاجب وعلماء البيان وغيرهما
وغير كما يجيء قال السيد في الحاشية للمطول والتحقيق ان الهمزة في نحو ادبس في الاناء
ام عسل لطلب التصديق ايضا فان السائل قد تصور الدبس والعسل وبعد الجواب
لم يزد في تصورهما شيء اخر اصلا بل بقي تصورهما على ما كان فان قيل التصديق بهما
لم يزل السوال فكيف يطلب الجواب بان الحاصل هو التصديق بان احدهما متحقق لا

مثلا هو المص بالسؤال هو التصديق بان احدهما معينا كالعسل مثلا في الاناء هو دون
التصديقان مختلفان الا انه لما كان الاختلاف بينهما باعتبار تعيين المسند اليه في
احدهما وعدم تعيينه في الاخر وكان اصل التصديق حاصلا توسعوا فحكموا بان طلب
طلب التصديق حاصل وان المقصود هو طلب تصور المسند او المسند اليه او قيد من قيوده
وهل مختصة بطلب التصديق بمعنى انها لا تكون لغيره بمعنى لا تكون للتصور ولا انها لا
لغيره اصلا كما لا يخفى وكذا في قوله بعد وباقي ادوات الاستفهام مختصة بطلب التصور
لكن عبارته لا تساعد على هذا المعنى لما صرحوا به من ان المجرور بالباء هو المقصور دون
المقصور عليه الا ترى ان معنى قولك تخصيص جنس من شيء بحيث جعله مقصورا
على ذلك الشيء دون غيره لا العكس حين تخصيصه فكان مقتضى هذا ان يقول وهل تخص بهذا
طلب التصديق كما قال صاحب التلخيص ولاختصاص التصديق بها وفي حاشية الكشاف
للتفتازاني ان الباء تدخل في المقصور عليه كما قال الزمخشري في الحمد لله دلالة على اختصاص
الحمد به والتابع العربي هو الاول لهذا كلامه قلت وعلى غير التابع ينبغي حمل عبارة المص
هنا ويمكن ان يوجه معنى كلام المص ان هل منفردة من بين ادوات الاستفهام بطلب التصديق
فقط ولما الطلب التصديق مرة والتصور اخرى فالباء داخلة على المقصور قال التفتازاني
في حاشية العضدي معنى اختصاص زيد بالقيام انه من بين الاشخاص منفرد بذلك
الوصف لا يتصف به غيره فالباء داخلة في المقصود قال المحقق يخص جنس من شيء
وقد يراد انه مختص من بين الاوصاف بالقيام لا يتصف غيره اي مقصور على القيام لا يتجاوز
الى المعدود فالباء داخلة في المقصور عليه والاستعمال العربي هو الاول انتهى قوله وبقية
الادوات مختصة بطلب التصور بمعنى لا ترد الا لطلب التصور فالباء داخلة على المقصور

عليه

عليه ويحتمل ان يعني ان ما عدا الهمزة وهل من ادوات الاستفهام منفرد لطلب التصور فقط لا
بغيره فالباء داخلة على المقصور ايضا وفي الشرح وفيه ما مر من دخول الباء على المقصور عليه
مع انه منتقض بام المنقطعة فانها من بقية ادوات الاستفهام وهي لطلب التصديق فقط
كما صرح به النحاة ثم قال ولذا استشكل عدهم ام من ادوات الاستفهام مطلقا اما المتصلة
فان مدخولها معطوف على مدخول الهمزة فهي مشاركة لها في كونها في حيز الاستفهام بمقتضى
العطف واما المنقطعة فلا نسلم ان معناها ولا احد معنييها بل الهمزة المقدرة لكن
هذا البحث لا يجدي المص نفعا في دفع النقض الوارد عليه هنا فانه معترف بان ام من
ادوات الاستفهام انتهى واقول قد علمت ان الباء يحتمل ان تكون داخلة على المقصور
ولعلهم انما عدوا ام من ادوات الاستفهام ان سلم انهم عدوها منها لان المتصلة مشاركة
لمعناه الحقيقي والمجازي حسابها عليها والمنقطعة مقارنة في الغالب لمعناه متاخرة عنها
ولم يريدوا انها موضوعة للاستفهام ومعنى كلام المص وبقية ادوات الاستفهام الموضوعة للاستفهام
فلا يرد على النقض بام لانها ليست بموضوعة له فان قلت التصديق مسبوق بالتصور فكيف
يصح طلب التصور مع حصول التصديق في الهمزة قلت التصديق الحاصل هو العلم بنسبة الحكم
الى احد المذكورين والمطلوب تصور احدهما على التعيين وهو غير التصور السابق على التصديق
لان التصور يوجد بعد ما قوله ولما اصابتكم الاية في سورة آل عمران قال في الشرح التمثيل بالآية
الثانية بالنفي مما يتوهم فان الخبر موجود بها لانافية لانه لا استفهام فيه للانكار فهو في معنى
النفي لانا نقول انما يكون في معنى النفي لو كان انكارا للابطال واما هو توبيخ فلا نفي ولا يجب
ولا يجب المعنى بل هو يقتضي الثبوت ولذلك تعلق به التوبيخ انتهى قال الشمني واقول ليس
هذا الذي اورده بلا موجب لان الكلام في ان مدخول الهمزة يتوقف واذا كان معنى الهمزة

الاستفهام

الانكار كانت هي بنفسها منبا لا مدخولها ثم انه يمكن ان لا يكون الانكار متوجها على تقدير ان يكون
ما دخولها نفي وذلك بناء على ما سيذكره المص عن الزمخشري وجماعة من ان العاطف بعد
الهمزة تعطف الجملة التي بعده على جملة مقدرة بينه وبين الهمزة وتقريره ان ذلك انه يقال
الهمزة فعل منفي محذوف والهمزة للتقرير بما بعد النفي والتقدير الم تفعلوا كذا وفلم تحزنوا
فيكون الاية مثل الا الدخول الهمزة على منفي لكنه مقدر انتهى قوله لنظر بجوابه وفي جوابه نظر
اما الاول فلانه ليس للمص دخول الهمزة على حروف النفي حتى يرد ما ذكر اذا كان معنى الهمزة الانكار
كانت هي بنفسها منبا لا مدخولها بل للمص دخولها على الكلام المنفي كما يشعر به كلام الشرح
ايضا حيث قال فلا نفي لا بحسب الصورة ولا بحسب المعنى بل هو محض الثبوت وجملة كلام
ايضا كما لا يخفى على المصنف لا اشكال في كلام الشارح اذ الهمزة اذا كانت للانكار لا
يكون ما بعدها منفيا فيصدق ان الهمزة داخلة على النفي اي المنفي واما الثاني فلان المصنف
لم يرض بقول صاحب الكشف ومن يتابعه حيث قال وخالفهم جماعة اولهم الزمخشري فزعموا
ان الهمزة الخ ثم قال وضعف قولهم بما فيه من التكلف وانه غير مطرد الخ فكيف يحمل كلام
المص على الكلام المنفي بل دخولها على حرف النفي كما في الابراز الاول كيف وقد قالوا انه قد
يراد بالاستفهام بهل النفي كقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فلو كان المص
دخولها على الكلام المنفي مع كلام الخصص الهمزة بهذا الحكم لان غيره قد يدخل عليها ايضا وهو كلام
فليتامل وعلى الثاني ان دخلت الكلام ليس للمص ولا هو واضح بحيث قال وذكر بعضهم وهو
متفق الخ بل لغيره فرعما ذلك الغير انه اطنا بجماعة التي ذكرهم المص ثم الاشكال الاول على ما
وضح لا اخراد فانهم قوله الاصطبار الخ قول قيس بن الملوح وهو مجنون ليلى ومعنى البيت
ليت شعري اذا الاحبة ما لاقا ما بنا له من الموت هل جله الاصطبار ام الها

على ما ليس للمص دخول الهمزة على حرف النفي الاول بل المص دخول الهمزة

من بين ادوات الاستفهام

تجلد

تجلد وتثبت وكنى عن الموت بما ذكر دخلت لها وادخل اذا على المضارع بدل الماضي قوله
وهو مستقض بام قال في الشرح وهذا اعتراض على المص بان ام من ادوات الاستفهام
قال المحشي واقول يمكن ان يقرر ذلك بعض ان الهمزة تدخل على الاثبات والنفي على
دون باقي الالفاظ الموضوعة للاستفهام فلا يرد عليه ام لانها ليست موضوعة للاستفهام
وان كانت لا تفارقه في الغالب قوله ام التي للاضراب ام حرف عطف ومعناه الاستفهام
وقد يكون بمعنى بل دون الاستفهام وقد تدخل على هل وقد تكون زائدة قوله فيقول
قال في الشرح كان ينبغي ان يقول التقدير فعلوا كذا وكذا فلا ذكر حرف العطف في نحو
وليس حذف العاطف من مثل ذلك بعجيب حتى يرتكب قوله لما كان الغرض هنا مجرد التعداد
ترك العاطف كما اذا اردت ان تلقي على الحاسب اجناسا مختلفة ليرفع حسابها فتقول
دار وغلام وجارية وثوب وبساط الى غير ذلك من غير عطف ثم قال فان قلت وكما يصح في
قوله افلم ينظروا افلم يسيروا ثم اذا ما وقع وهلا وورود عليه حال هنا فلنا الغرض هناك
واضح وذلك لان نحو خبر مبتدأ محذوف بتقدير هو اي تقدم الهمزة على العاطف نحو كذا
نحو كذا هي اخبار متعددة كل منها خبر مستقل نحو زيد قائم وقاعد فيجوز العطف وتركه فيما
وغاية انه حذف هنا المضاف من بعض الامثلة لا انما تقدم عليه اي نحو افلم يسيروا ونحو ثم
اذا ما وقع امنتم وفي الكتاب من ذلك شيء فتدبر الفرق بين الامرين لتكون على بصيرة انتهى
قوله اسهل هذا لفا لان يقول الحذف كثير في الكلام وتقديم بعض الحروف عليه الا
الا في الشعر قوله فلانه غير ممكن اي ما نع من تقدير الامد بر الموجودات فمن هو قائم على
كل نفس على الاستفهام التقريري المقصود من ثبوت الصانع والمعنى اثبت المدبر فلا احد قائم
على كل نفس هو وهو قال في الشرح لا نسلم عدم الامكان فيه بكونه ان يجعل من مبتدأ خبره

محذوف وهو لم يوجدوه ويجعل هذه الجملة معطوفة على جملة محذوفة تناسب المقام و
التقدير اهم ضالون ممن هو قائم على كل نفس بما كسبت لم يوجدوه والهمزة فيه للانكار
التوبيخي قوله ومن قرأ بفتح الواو وهم السبعة ما عدا ابن عامر ونافع قوله وانه اكتفى بالعطف
الخ قال في الشرح وفيه نظر لان قوله لعطف ينبغي ان يكون هذا من عطف المفردات والهمزة
انما تدخل على الجملة ولو دخلت على المفرد المعطوف لكان العامل في المعطوف عليه عاملا
فيه بعدها بواسطة العاطف والهمزة مانعة وليس المحل محل تعليق فيتعين ان يكونا [illegible]
مبتدأ خبره محذوف اي مبعوثون فحينئذ من عطف الجمل قوله ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض
بما سبق في غيره وهو انه يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها قوله على العاطفة جملة على جملة
قال في الشرح هذا مشكل وانما جاء الاشكال من جهة نقل الكلام على غير ما هو عليه
وتقرير الاشكال ان دخول الهمزة على الفاء هو نفس توسطها بين الجملتين فكيف يعطف
توسطها على دخولها بحرف العطف المقتضي للترتيب والتراخي ونص ما في الكشاف قد دخلت
همزة الانكار على الفاء العاطفة جملة على جملة والمعنى فاولئك هم الفاسقون افغير دين
الله يبغون ثم توسطت بينهما هذا كلامه والاشكال فيه اولى وليس الاشكال واردا على
لانه نقل ما في الكشاف على وجه الاختصار ولعله فهم ان المعطوف عليه ثم ما في الكشاف
هو المعطوف عليه بها في كلام المص وان كان محذوفا فيه بل الاشكال ان كان واردا
كان واردا على كلام صاحب الكشف ويجوز عطف على دخلت قوله والضابط قال الدماميني
ظاهره يقتضي ان المصدر واقع موقع الجملة بعد الهمزة وليس كذلك بل هو قائم مقامها قوله
ووضعنا هكذا في بعض النسخ ويقع في بعضها وضعنا بدون العطف وقد اعترض بانه
جعل العلة في عطف وضعنا على الم نشرح تاويله بالاثبات وذلك يقتضي انه لو لم يكن

ما ولانه

ما ولانه لو لم يصح العطف وليس كذلك لجواز لم يجي زيد فاكرمته واجيب بانا لا نسلم انه جعل
العلة في عطف وضعنا على الم نشرح تاويله بالاثبات بل تاويله بالخبر والمعنى ولكون
الهمزة التي للابطال مع النفي بمنزلة الخبر المثبت صح وضعنا على الم نشرح باعتبار انه جملة خبرية
قوله من ركب المطايا المطية وهي التي تمطو في سيرها اي تسرع والندى الجود يقال ندا فلان
الندى من فلان اذا كان كثير الخير منه والراح جمع راحة وهي الكف ونسب السخاء اي بطون
لان العطاء كثيرا ما يكون بها قوله وقول العجاج قوله طربا اما مفعول مطلق بفعل محذوف
اي اتطرب طربا وهو الشوق وانما ذكر المصدر دون الفعل لانه اعم وابلغ في المراد والهمزة
للانكار التوبيخي وهو محل الاستشهاد وقد استشهد به ابن مالك على وجوب حذف
عامل المصدر الواقع في توبيخ وقيل انه منصوب على الحال المؤكدة اي اتطرب في حال
طربك ومفعول به لمحذوف اي اتذكر طربا والواو للحال والقنسري بكسر القاف وفتح
النون وكسرها وسكون السين المهملة وراء وياء مشددة ويحتمل ان يكون بفتح
ومثناة من تحت ساكنة وسين مفتوحة وفي الصحاح الدواري الدهر يدور بالانسان
احوالا واحتج بهذا البيت وقال ابن الحاجب في شرح المفصل الياء هنا للمبالغة
وانما هو دوار وقال ابن عصفور في شرح المقرب العرب قد تدخل على الصفة ياء النسب
ومن ذلك قوله والدهر بالانسان دواري اي دوار وقال الدماميني في الشرح ودوار
صيغة مبالغة من دار يدور وقد تلحق فيه الياء ايضا للمبالغة كقولهم في مبالغة
خارج واحمر خارجي واحمري قوله على الاقرار والاعتراف قال في الشرح هذا من قبيل عطف
احد المترادفين على الاخر وفائدته تقرير المعنى في الذهن وما وقع لبعض اهل البيان ان
ذلك تطويل لا فائدة فيه غير مسلم قوله ويحيا ان ناهيا النهي الذي تقرره مرة قال في الشرح هكذا

المطايا جمع مطية

قال غير واحد من علماء البيان وذكره المص هنا وفي الكلام سيبويه ان التقديم في نحو
ازيدا لقيت ام عمرا والحسن والدك لو اخرت وقلت القيت زيدا ام عمرا لكان حسنا وفي
مقرب ابن عصفور والاحسن توسط الذي يسئل عنه ويجوز تقديمه وتاخيره وقال الكر
اذا وليت المتصلة مفرد فالاولى ان الهمزة قبلها مثل ما وليها سواء لكن ام مع الهمزة بتاويل
اي والمفرد ان بعدهما بتاويل المضاف اليه اي يجوز ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك
واي الموقد ايام فالدار اي فاي الموضعين ويجوز المخالفة بين ما وليها نحو اعندك
زيد ام عمرو وازيد عندك ام والقيت زيدا ام عمرا وجاز لحسا لكن المعادلة احسن قوله ويمكن
التوفيق بان الاحسن عند النحويين واجب عند المعانيين فان قلت كلام المص في الاستفهام
والتقرير من غير معادل وما نقلت من كلام سيبويه وابن عصفور والرضي انما هو مع المعادل
وما نقلت من كلام سيبويه وابن عصفور والرضي انما هو مع المعادل قلت كلام المص مما
هو اعم من ذلك فانه قال في هذا الكلام على البيت المتبوع ان تلي الهمزة للمعادلة الا
ان يليها احد الامرين المطلوب تعيين احدهما ويلي ام معادله الاخر قوله وبالفاعل يريد بالفاعل
الفاعل المعنوي لا الصناعي يعني ان التقرير لا يجب ان يكون بالحكم الذي دخل عليه
الهمزة بل هنا يعرفه المخاطب من ذلك الحكم فالهمزة في قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني
للتقرير بما يعرفه عيسى من ذلك الحكم لا بانه قال ذلك كما مر اليه الاشارة قال التفتازاني
في المطول التقرير عندهم الحمل على الاقرار بما يعرفه المخاطب والالجاء اليه والتحقيق والتثبيت
وكلاهما مناسب فقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي قوله تعالى هل ثوب
الكفار ما كانوا يفعلون بالمعنى الثاني قوله بان تكونوا قد علموا وسياق النهي لا يناسب الشرح
على انهم كانوا عالمين قوله فلا جابهم بالفاعل بقرينة الاية لا يقال يجب ان يكون فلا جابهم

بعض

بالفعل لانه مذكور في الجواب كما ان الفاعل مذكور فيه لانا نقول مخالفة الفاعل في الجواب
للفاعل في السؤال يدل على انه المقصود في الجواب دون الفعل وايضا اسنادهم الى الفعل با
ممنوع بالحصر من سؤالهم عنه قوله فان قلت ما وجه حمل الزمخشري عبارة الكشف في هذا المقام
لما بين لهم انه مالك الامور ومدبرها بما هو على حسب مصالحهم من نسخ الايات وغيرهم وقدمهم
على ذلك بقوله الم تعلم اراد ان يوصيهم بالتقرير فيما هو اصلح لهم مما يتعلقهم به ويترك عليهم
وان لا يقترحوا على رسولهم كما اقترحت اباؤهم اليهود على موسى ولا يخفى ان هذه العبارة ظاهرة
في ان المراد الم تعلم في الايتين بمعنى في الم تعلموا ان الله على كل شيء قدير وفي الم تعلم ان الله له
ملك السموات والارض لا في الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وحده وان التقرير بها بمعنى التثبيت
على انه تقدم مالك الامور ومدبرها لا بمعنى حمل الخطاب على الاقرار بما بعد الهمزة كما هو مقتضى
كلام المص فليتامل قوله بان المراد التقرير بالحكم كما في الشرح هذا مبني على انه لا يجب ايلاء المقرر
به الهمزة وهو خلاف ما صرح به المص ولم يجعل فيه خلافا وقضية هذا انه لا يوافق على
الاعتداد بالمذكور لكنه قد وافق على صحته بقوله والاولى انتهى اقول ان هذا الاعتداد
ليس مبنيا على عدم وجوب ايلاء المقرر به الهمزة ومعناه اذا لم يمكن ايلائه اياها فذلك
الكلام وما نحن فيه لا يمكن ذلك فيه لان الحكم كما اقتضت ان يذكر بتقرير الاثبات
بصورة النفي قصد الحال الكلام على ان المقر على بعض مما اقر به وان لم يستفد ذلك من
تقرير المتكلم وكان الفعل المنفي لا يمكن لغة تقديمه على النافي لم يل المقرر به هنا الا
التقرير بواقعا قلنا ان معنا كلامهم لانك اذا قلت قام زيد معترفا مر مخاطبك بنفس
القيام الحاصل لا بنفس الفعل فلم يل المقرر به الهمزة لعدم امكان ايلائه اياها فانه لو
ولم يتميز هذا التقرير عن التقرير بنفس الفعل الوالي للهمزة الا بالقرينة فليتامل قوله وقد

قال في الشرح وحيث ان المنكر للشيء قد يكون معاندا وقد يكون غير معاند فان كان الخطاب
للكافر غير المعاند فالاستفهام توبيخي لانه متوجه عليه لانه عدم علمه وانه وان كان الخطاب
للكافر المعاند فالاستفهام ابطالي وكذب فيما تضمنه كفره ان الله ليس كذلك اقول
بهذا الجواب عما استشكله ابن الصائغ من ان المص ذكر في التوبيخ انه يقتضي ان ما بعد
الاداة واقع وان فاعله ملوم والواقع بعد الاداة هنا عدم العلم بان الله تعالى على كل شيء
قدير فكيف يتاتى ما هو ذاكره هنا التعجب نحو الم ترى الى الذين خرجوا من ديارهم كيف مد الظل
الاستبطاء نحو الم يان للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لا لعدمه في ان يات
لا من عدم الا الرؤية
ابيا اذا لحض وذكر بعضهم معاني الخ قال الدماميني الظاهر ان غرضه من هذا الكلام ان
غير الحقيقي الذي يستعمل الهمزة فيه منحصر في تلك الامور الثمانية وهذا غير مسلم فاي مانع يمنع
من ان كلمة الاستفهام حيث امتنع حملها على حقيقتها لها بعونه القرائن بما يناسب المقام
خارجا عن تلك المعاني الثمانية الا ترى انك اذا قلت لمن يسيء اليك وهو يعلم انك ادبت
فلانا على اساءته اليك ان ذلك لم يغرب عن علمك ولا عن علمه ايضا ألم اودب فلانا
على اساءته اليك فان المخاطب لا يحمل منك هذا الكلام على حقيقة الاستفهام ضرورة
منه في هذا المقام التهديد والوعيد وعلى ذلك نقش فان قلت مراد المص بقوله الا بحر
لها انها الكثير دورها في كلام من يحتج به قلت لا يصح ان يكون هذا مراده فقد قال صاحب
التلخيص في كتابه الايضاح ومنه ان من استعمال الهمزة للتهديد والوعيد الم نهلك
الاولين والتهديد ليس من المعاني الثمانية التي ذكرها المص انتهى **قوله** مخرج القراء
واللص الغز كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز مثل رطب وارطاب
اللغز بضم اللام وبالمعجمة المفتوحة او المضمومة او الساكنة **قوله** المجلي نعمان الى حر
ابن

ابن الملوح وهو المجنون الجلي خرج خرج بها اهلها الى واد المغزى لبيعها ونزلوا خوفا عليه من ان يضيع
فوادي جلي نعمان قوله بعض هذا نحيلا نعمان وقد كانت ليلى تنزل بهما قال في الرياح
بان ثمن يلحيهما قالوا الصبا قال الذي لله لا اقام وهذا الموضع حتى يهب الصبا فاقام وصنع
فامنا روائح انوا عليه فاقاموا معه ثلثة ايام حتى هبت الصبا انطلقوا واخذا تقول ابا
جبلي ياه ونعمان بفتح اوله واد فيه طريق الطايف يخرج الى عرفات بفتح الصاد المهملة ريح تهب
من المشرق تنعم الابدان ويهيج الاشواق الى الاوطان والاحباب وذكر انه مورد في
قوله تعالى لاجد ريح يوسف ان ريح الصبا استاذنت ربها ان تاتي يعقوب بريح يوسف
قبل ان ياتيه البشير بالقميص فاذن لها فاتت بذلك فلهذا صيروح كل محزون بريح الصبا
ويتخلص بضم اللام يصل وضمير نسيمها للنسيم الاول اعرادته الريح وبالثاني نفسها الضعيف
كما قال في المحكم النسيم نفس الريح اذا كان ضعيفا قلت ويحتمل ان يكون النسيم الثاني عين
الاول من اعادة الظاهر مقام الضمير والضمير للصبا



